

Willareth, Otto
Die Lehre vom Ubel in den grossen Systemen der nachkantischen Philosophie und Theologie

Schelling

DIE LEHRE VOM ÜBEL

IN DEN GROSSEN SYSTEMEN

DER

NACHKANTISCHEN PHILOSOPHIE UND THEOLOGIE

INAUGURAL-DISSERTATION

DER

THEOLOGISCHEN FAKULTÄT

DER

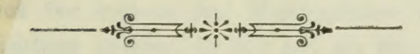
KAISER-WILHELMS-UNIVERSITÄT IN STRASSBURG

VORGELEGT VON

Pfarrer Dr. OTTO WILLARETH

IN

SAND (Amt Kehl, Baden).



STRASSBURG i. E.
Elsass-Lothringische Druckerei und Lithographie-Anstalt
1903

Mit unserem Gegenstand betreten wir eine sozial höchst veränderte Zeit, wenn wir damit diejenige vergleichen, in welcher sich der erste Teil dieser Arbeit (die Lehre vom Übel bei Leibniz, seiner Schule in Deutschland und bei Kant) bewegt hat. Die Ideen der grossen Revolution sind durch die Welt gegangen und haben tiefe Schäden der menschlichen Gesellschaft aufgedeckt und ein Stürmen und Drängen in die Welt des Geistes gebracht, unter dessen Folgen wir noch heute leben.

Dazu war Kants kritische Philosophie gekommen, die alles zermalmende, wie Mendelssohn sie nannte, und hatte die rationale oder, deutlicher gesagt, rationalistische Theologie über den Haufen geworfen, und damit waren auch die Fundamente der vor Kant so gut wie allgemein herrschenden rationalistischen Theodicee von Grund aus zerstört, so dass sich darauf nicht weiter bauen liess. Hatte noch vor kurzem der Wolffianismus sich der behaglichen Welteinrichtung gefreut, in der auf die Wünsche der Sterblichen so trefflich Rücksicht genommen war, so war diese ganze Weltanschauung, welche die Entwicklung mit ihrem beschränkten subjektivistischen Massstab messen wollte, nun mit einem Mal für bankerott erklärt.

Allerdings hatte noch Kant selbst für eine kritisch gereinigte Gottes- und Welterkenntnis die Grundlagen zu schaffen gesucht auf Grund der praktischen Gemütsbedürfnisse, die er für unwider-

leglich hielt; er hatte die Natur als den geistigen Zwecken und Werten dienstbar und untergeordnet erklärt. Ja, schon indem er erkenntnistheoretisch nachwies, dass der Geist sich selbst seine Gesetze gibt, hatte er dem Geist die Herrschaft über die Natur erobert; die praktische Vernunft, der freie Charakter aber ist Gesetzgeber der theoretischen Vernunft, und die sittliche Person erhält absoluten Wert, denn die intelligible Welt, welcher sie angehört, ist der innerste, ewige und eigentlich wertgebende Kern der Erscheinungswelt. Gerade damals war auch Shakespeare zu uns herübergekommen mit seiner Lehre, dass der Mensch sich durch seinen Charakter sein Schicksal selber schafft, und diese neue Erkenntnis wurde unserem Volk eingeprägt durch unsere Dichterheroen. So begegnete Kant, indem er den Geist als freischaffend aufwies, den tiefsten Überzeugungen seines Zeitalters.

Die fernere Entwicklung unseres Problems nach der Kant'ischen Revolution zu schildern und zu zeigen, wie man Kants Ideen durchdachte und weiterbildete, ist die Aufgabe der folgenden Blätter.

Zuerst trat man auch in der Theodicee Kant'ische Phrasen breit, und, hätte nicht die Identitätsphilosophie jenen Krystallisationsprozess gestört, so wäre vielleicht eine Kant'ische Scholastik entstanden sowie kurz vorher die Wolff'ische. Hatte doch gerade der Rationalismus für apologetische Versuche ein besonderes Interesse, denn das eben war seine Tendenz, alles mit seiner Vernünftigkeit zu erklären. Doch ist hier ein Fortschritt der Gedankenbewegung, welcher den Einfluss der Kant'ischen Kritik nicht verleugnet, unverkennbar: die nachkantische Theodicee arbeitet nicht mehr mit so kleinlich-äusserlicher Teleologie wie diejenige der Leibniz-Wolff'ischen Schule. Die Natur wird gefasst, als Dienerin der moralischen Vervollkommnung des Menschen, und diesem Gedanken begegnen wir in einer ganzen Reihe von durch Kant beeinflussten Systemen immer von neuem wieder, so dass es berechtigt erscheint, wenigstens bei unserem Gegenstand von einer drohenden Kant'ischen Scholastik zu sprechen. Spuren von Leibniz'ischen Nachwirkungen zeigen noch Schott und Stein-

bart, während z. B. Wegscheider, Tieftrank und andere den Kant'ischen Moralismus für ihre Theodicee adoptiert haben.[1]

Doch kann im Rahmen dieser Arbeit nicht jede Einzelheit berücksichtigt werden, so interessant eine Zusammenstellung wäre. Hier soll einstweilen nur die Lehre vom Übel in den grossen Systemen der Identitätsphilosophie und in den beiden Marksteinen der Theologie des 19. Jahrhunderts, Schleiermacher und Rothe, dargestellt werden. Diese Stoffbegrenzung empfiehlt sich schon deshalb, weil wir dadurch in eine ziemlich einheitliche Gedankenströmung hineingeführt werden. Und dass durch diese Stoffbeschränkung der Wert der Arbeit notleiden werde, wird der nicht fürchten, der auch nur einen Blick in die grandiose Gedankenwelt der in Betracht kommenden Geistesheroen getan hat.[2]

I. Abschnitt:

FICHTE.

Unter den neueren Systemen ist kaum eines, das so das Gepräge seines Urhebers trägt, wie dasjenige Fichtes, und keines gewinnt mehr durch die Bekanntschaft mit seinem Urheber als das Fichte'sche. Er hat sein System gelebt, und gerade der Umstand, dass sein Leben im engsten Zusammenhang steht mit seiner Weltanschauung, muss seinen Lehren in unseren Augen Gewicht geben, mag auch ihre theoretische Ableitung noch so viele Einwendungen hervorrufen, denn im examen rigorosum des Lebens bot sich gerade ihm die reichste Gelegenheit, die Wahrheit seiner Aufstellungen an sich selbst zu erproben.

---

1) Vgl. Gass Geschichte d. prot. Dogmatik III. 181 u. IV. 256 ff.
Gass Optimismus u. Pessimismus, Berlin 1876. pag 171 u. 176 f.
Pfleiderer die Entwicklung der prot. Theol. Freiburg 1891. pag 85.

2) Ausdrücklich bemerkt wird, dass in den der theol. Fakultät in Strassburg zu liefernden Pflichtexemplaren aus Ersparnisrücksichten nur 5—6 Bogen gedruckt werden; das Ganze erscheint im Buchhandel.

§ 1.
Die Lehre vom Übel in Fichtes erster Periode.
a) Allgemeines.

Hatte Kant gelehrt, dass das Innere dem Äusseren sein Gesetz gibt, so macht das Fichte zu seiner Grundanschauung; und dazu hat ihn schon sein eigenes Leben hingeführt, denn indem er sich wie Schiller durch des Lebens Not in die Höhe ringen musste, ist er geworden, was er war, ein Geschöpf seines eigenen unbeugsamen Willens. [1] So ist es kein Wunder, dass gerade er das innerste Wesen des Menschen in den Willen setzte und dass er (z. B. in seiner Ersten Einleitung in die Wissenschaftslehre 1797) erklärte, im Ich könne es nichts geben, was nicht Resultat seiner eigenen Tätigkeit wäre. Das Ich ist seine eigene Tat, und das höchste im Leben ist die Arbeit, das Streben. Diese Wahrheit hatte Fichte an sich selbst erfahren und erprobt, und diese Wahrheit liess ihn nie untergehen, sondern befähigte ihn, allen Widerwärtigkeiten und Übeln, an denen sein Leben so reich war, zu trotzen und sie zu überwinden. Einen guten Teil jener Widerwärtigkeiten hatte sich Fichte durch die Unbeugsamkeit seines Karakters selbst zugezogen, und so könnte man schon aus der Persönlichkeit Fichtes selbst ableiten, was er wirklich gelehrt hat, dass auch unsere Leiden Folgen unseres Handelns sind und aus unserem Karakter fliessen.

Fichte also schreibt dem Geist die absolute Herrschaft über die Natur zu, und damit glaubt er die Lücke ausgefüllt zu haben, welche Kant hatte stehen lassen, indem er aus dem Dualismus zwischen dem Ich und der Aussenwelt nie recht herausgekommen war. Bei Fichte gibt es den Gegensatz von Phänomenalem und Intelligiblem, von Sinnlichem und Sittlichem überhaupt nicht mehr, denn diese beiden sind nichts als die Stufen einer einzigen inneren Entwicklung des absoluten Ichs. Die sinnliche Schranke ist nur durch die eigene Tat des absoluten Ichs, welches für sein Handeln die Schranke nicht entbehren kann, die überwunden werden muss. In dieser Entwicklung und Überwindung des Sinnlichen durch das Sittliche beruht die Fichte'sche Versöhnung

---

1) Kuno Fischer. Geschichte der n Phil. V: Fichte 1890. pag 250 ff

des Dualismus zwischen Empirischem und Intelligiblem, und hierauf ruht auch seine Theodicee, auf welche es hier besonders ankommt. Pessimistische Elemente enthalten Fichtes Gedanken nur insofern, als das Sehnen des sittlichen Triebes überhaupt auf die Überwindung jeder sinnlichen Schranke geht und mithin konsequenterweise das Sinnliche zum Bösen wird, worauf sich der Fichte'sche Naturhass gründet. Nur insofern hat das Sinnliche positiven Wert, als es Mittel oder Material ist für die Sichtbarmachung des Sittlichen. Den vulgären Eudämonismus und Optimismus kann Fichte nicht verächtlich genug behandeln, weil derselbe nur auf sinnlichen Genuss auszugehen schien. Aber diesen pessimistischen Anwandlungen hält die optimistische Erkenntnis bei weitem die Wage, dass jeder Moment der Entwicklung wertvoll ist, sofern er sittlich erfüllt ist.

Besonders wegen seiner letzten Entwicklung ist Fichte ein Mystiker genannt worden; achtet man aber auf die Grundthese, mit der er in die Philosophie selbständig eintrat, so verdient er die Bezeichnung eines Mystikers vom Anfang an, nur betont er anfangs mehr die Aktivität, während ihm später das mystische Leben in Gott als Seligkeit aufging. [1] Und so ist auch die Lösung, welche das Problem des Übels bei Fichte findet, eine mystische. [2]

Für diese allgemeine Orientierung über den Fichte'schen Standpunkt in unserer Frage sollen nun die Belege im Einzelnen folgen. Zuerst sollen zwei Selbstzeugnisse zeigen, wie er praktisch das Leben mit seinen Schwierigkeiten zu nehmen wusste. „Da ich das Äussere nicht ändern konnte, beschloss ich, das In mir zu ändern.“ [3] In diesem einen Wort haben wir eine ganze Theodicee; es ist dieselbe Maxime, durch welche Christus die Menschheit gerettet hat, nämlich mittelst innerlicher Wiedergeburt. So hat auch Fichte die Erklärung und Heilung für jedes Übel

---

1) cf. Höffding. Geschichte des n. Phil. Bd. II. Lpzg. 1896 bei Fichte.
2) Ed. von Hartmann. Gesch. d. Metaphysik II. 1900. pag 88.
3) Kuno Fischer: Fichte pag 259.

stets im Inneren des Menschen gesucht. — Und weil er sich bewusst war, im Inneren das Heilmittel für jedes Leid gefunden zu haben, deswegen ging er auch der Zukunft mit dem freudigsten Optimismus entgegen, unbekümmert um die Misère der Gegenwart. Der Zukunft jedes Opfer zu bringen, erklärt er sich mit Freuden bereit. [1] „An meinem Leben und an meinen Schicksalen liegt nichts; in den Wirkungen meines Lebens liegt unendlich viel.“ Alles will er tun, alles wagen, alles leiden für die Wahrheit. Wird er um ihretwillen gehasst, ja muss er in ihrem Dienst sterben, er will damit nichts sonderliches getan haben, sondern nur, was er tun musste. — Schon aus diesen Selbstzeugnissen können wir einen Schluss ziehen auf die praktisch-innerliche Lösung, welche Fichte für unser Problem hat: Das Schicksal des Menschen ist abhängig und bedingt von seinem Charakter allein.

b) **Metaphysik.** Zu demselben Resultat führt uns auch die Fichte'sche Metaphysik. Hatte Kant vor dem im menschlichen Geist Gegebenen Halt gemacht und unsere Denkgesetze, die Kategorien, als gegeben betrachtet, so riss Fichte auch diese Schranke nieder, indem er als gegeben nichts anerkannte. Auch der unseren Empfindungen zu Grunde liegende Stoff ist an sich nichts; er ist nur unsere Schranke, das Material unserer Pflicht, und seine Bestimmung ist, vom Ich durchbrochen und unterworfen zu werden. Ebensowenig sind unsere Kategorien gegeben, denn sie sind unsere eigenen Handlungen. Während noch Kant Objekt und Subjekt dualistisch trennte, durch Anerkennung des Empfindungsstoffes als gegeben, vereinigt Fichte beide im Ich, und sein Ich ist *a limine* durchaus praktisch. Das Reale duldet Fichte nur als Mittel für das Ich, und die immanente Zweckmässigkeit der Organismen, welche Kant in seiner Kritik der Urteilskraft aufgestellt und Schelling zum Ausgangspunkt seines Systems gemacht hatte, hat bei Fichte keinen Raum; der Organismus dient bei

---

1) cf. Fichtes Werke III. 1. 333 im „Beruf des Gelehrten“.

ihm bloss der Wechselwirkung des Ichs mit der Aussenwelt, und so hat Fichte das eigene Recht des Natürlichen nie anerkannt.

Besonders interessant für unseren Gegenstand ist in der hier als bekannt vorausgesetzten Prinzipienlehre die Antithesis, dass das Ich sich ein Nichtich entgegensetzt, und die Synthesis, dass das Ich und das Nichtich sich gegenseitig beschränken. Also ist alle Realität im Ich vorhanden. Folglich ist eine Vorstellung von Dingen ausser uns nur möglich, indem das Ich eine Realität in sich aufhebt und diese in ein Nichtich setzt. Keines kann ohne das Andere sein; also darf weder das Ich das Nichtich aufheben, noch umgekehrt das Nichtich das Ich, sonst gäbe es keines von beiden mehr. Also ist diese Entgegensetzung nicht gleich gegenseitiger Aufhebung, sondern nur Beschränkung, und eben diese Beschränkung ist die eigene Tat des Ichs. Das Nichtich hat soviel Sein, als im Ich aufgehoben ist, soviel das Ich leidet. Also fordert die Wirksamkeit des Nichtichs im Ich das Leiden des Ichs, aber dieses Leiden beruht auf nichts anderem als der eigenen einschränkenden Tätigkeit des Ichs: die Kausalität alles Leidens ist nicht ausserhalb, sondern im Ich selbst. Aber genau besehen ist bei keiner Empfindung ein absolutes Leiden, denn wir müssen uns unsere Empfindung selbst aneignen. Also mischen sich in allen unseren Empfindungen Tätigkeit und Leiden. [1] — Natürlich ist dieses Leiden nicht gleich physischem Schmerz, sondern reine Passivität abgesehen von der Gefühlsfärbung, eine logische Kategorie. Schon in diesen Prinzipien wird klar, dass es bei Fichte keinen absoluten Pessimismus, aber auch keinen absoluten Optimismus geben kann, denn einerseits ist hier das Leiden nichts als eine Art des Tuns, andererseits gibt es keine Empfindung ohne Leiden. Das Leiden ist also ethisch bedingt; aber für sich, unabhängig vom Ich, hat das Leiden keine Macht; folglich ist im Ich sowohl der Ursprung als auch die Heilung für das Leiden zu suchen. Diese Feststellung ist von durchschlagender Bedeutung für die Fichte'sche Theodicee.

---

[1] cf. S. Werke I. 1. pag 345 f im „Grundriss des Eigentümlichen in d. Wissenschaftslehre, 1795.

Da nun jene Tätigkeit der Selbstbeschränkung unbewusst erfolgt, so findet sich das Subjekt beschränkt [1] und fühlt sich unter einem Zwang. Aber nur durch eine notwendige Täuschung erscheint uns die Schranke als etwas Fremdes, denn in Wahrheit wirken nicht die Dinge ausser uns, sondern wir selbst, und das Ich steht seinen Objekten frei gegenüber. Also beruht auch das Leiden auf Täuschung, welche dem Wissen nicht Stand hält und von ihm aufgelöst wird. [2] Damit wird in der Fichte'schen Prinzipienlehre das physische Übel gestrichen, denn es ist nichts für sich, sondern nur durch das Ich, ein Schein, welcher vor dem Wissen nicht Stand hält. Natürlich will er damit nicht jedes Übel geleugnet haben, sondern je mehr er es im Physischen aufhebt, desto stärker betont er es im Ethischen. Wir haben es also bei unserem Philosophen durchaus nicht mit jenem seichten Optimismus zu tun, der seiner Doktrin zuliebe geflissentlich die Augen gegen die Tatsachen verschliesst, aber noch weniger mit jenem Pessimismus, welcher das Übel als absolut erklärt.

Aber warum setzt das Ich sich eine Grenze in sich durch das Nichtich? Warum macht es sich leidend? Darauf gibt es in der theoretischen Philosophie keine Antwort, weil diese Entgegensetzung dem theoretischen Bewusstsein schon vorausgeht; die Antwort findet sich nur im praktischen Bewusstsein. Also verlegt Fichte die Frage nach dem Ursprung des Leidens aus dem theoretischen Gebiet in das praktische; d. h. eine theoretische Lösung dieser Frage ist ihm unmöglich, und seine Theodicee ist eine praktische. Das Ich, so erklärt unser Philosoph, ist unendliches Streben, welches nie zur Ruhe kommen darf, denn mit der Tätigkeit wäre das Ich selbst aufgehoben; soll aber das Streben sein, so muss auch ein Gegensatz, ein Widerstreben da sein, denn ohne Schranke ginge das Streben ins Nichts. Also muss sich jenseits jeder überwundenen Schranke ein neues Ziel erheben, damit das Ich nie ohne Schranke sei,

---

1) a. a. O. pag 367.

2) Werke I. 1 pag 243 ff und pag 301 in „Grundlage der Wissenhaftslehre“ 1794.

die es bekämpft.[1] Dadurch wird das Dasein der Schranke rein praktisch und teleologisch gerechtfertigt; nach einer theoretisch-kausalen Erklärung der Schranke bei Fichte zu suchen ist vergebens, schon weil es seine Prinzipien nicht zulassen, welche alles aus dem teleologisch orientierten absoluten Ich ableiten.

Diesen radikalen Akosmismus und damit die Aufhebung des physischen Übels hat Fichte in allen Wendungen seines Systems beibehalten. So lehrt er in seinem System der Sittenlehre von 1798, das Sittengesetz sei die Bedingung, unter der es überhaupt eine Welt gebe, denn die Welt sei kein Ding an sich, sondern das notwendige Objekt des Ichs, das Nichtich im Ich; und auch das Nichtich, die vom Ich unterschiedene Welt, stehe unter dem Sittengesetz. Damit sind alle Dinge der Pflicht unterworfen; das Verhältnis des Subjekts zu seinem Objekt ist nun im Gefühl entweder Harmonie oder Disharmonie, was wir aber fühlen, ist nicht ausser uns, sondern wir fühlen unsre eigene Harmonie oder Disharmonie.[2] — Auch hier wieder wird die ganze Gefühlswelt und damit das Leiden in das Innere des Subjekts verlegt, ohne dem Leiden eine reale Basis ausserhalb des Subjektes zuzugestehen. Was wir aber damit auf der einen Seite durch Streichung des äusseren Faktors im Übel für die Theodicee gewinnen, verlieren wir offenbar dadurch, dass die Frage nach dem Ursprung des Übels um so schwieriger wiederkehrt. Wie das Ich dazu kommt, sich eine Schranke entgegenzusetzen, bloss um sie zu überwinden, das spottet allem Verständnis, denn die Behauptung der Notwendigkeit jener Entgegensetzung ist eben keine Erklärung.

Ähnlich erklärt er in der Abhandlung „über den Grund unsres Glaubens an eine göttliche Weltregierung" 1798,[3] unsre

---

1) a. a. O. pag 258 ff.

2) Werke II. 2. pag 63 ff u. 172 u. 142 ff

3) Werke II. 3. 182 ff.

Welt sei die Sichtbarkeit des Sittlichen, der Schauplatz unsrer Pflichterfüllung. So gewiss meine Pflicht, so gewiss die Geltung der moralischen Weltordnung in der Sinnenwelt und somit die Sinnenwelt selbst, und die Dinge sind nur, was wir aus ihnen machen sollen.

Bei der Nichtigkeit der Natur und da alles im Ich aufgehoben ist, bleibt nur noch das moralische Übel als möglich. Doch findet sich, wie wir noch zeigen werden, ein Rest von Anerkennung des *malum physikum* auch bei Fichte, aber da, wo er konsequent verfährt, hat er vor der Streichung des äusseren Übels nicht zurückgescheut. Jede äussere Einwirkung auf den menschlichen Körper, so erklärt er, ist blosser Eindruck, welchen das Ich in ein Produkt des Willens verwandelt, aber in Wahrheit ist es das Ich selbst, welches die durch äussere Einwirkung gehemmte Tätigkeit im Leibe hervorbringt, ist doch mein Körper meine eigene allerdings bewusstlose, aber notwendige Produktion. Ohne meine Tätigkeit empfange ich keinen Eindruck, denn wenn mein Leib fremder Einwirkung zugänglich wäre, so wäre er mein Leib nicht mehr.[1] Dies bestätigt unsere Feststellung, dass von unserem Philosophen die ganze Gefühlswelt, also auch das Leiden, ohne Rest in das Subjekt verlegt wird.

Schon durch sich selbst erweckt der menschliche Leib die Vorstellung, dass er bestimmt ist für ein freies Wesen, also kein blosses Naturprodukt, denn kein Körper ist so bildsam wie der menschliche. Aber auch kein Wesen ist bei seiner Geburt so hilflos wie der Mensch; gerade darin liegt die Nötigung zur menschlichen Bildung. Physisch angesehen ist das Tier viel vollkommener als der Mensch, denn er hat nur, was er von sich selbst hat. Ihm wird nichts fertig geschenkt wie dem Tier.[2] — Indem er hier der Naturgrundlage eine Mitwirkung zur menschlichen Bildung einräumt, scheint Fichte sich selbst zu korrigieren;

---

[1]) cf. Grundl. des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre, 1796, Werke II. 1. pag 57 ff u. 61 ff.

[2]) a. a. O. pag 82.

nur lassen die Prinzipien dafür keinen Raum. Daraus folgt, dass Fichte nur als Systematiker dem Akosmismus huldigt, als Praktiker dagegen mit der Realität der Aussenwelt und ihrer Leiden gerade so rechnet wie wir alle.

c) Ethik.

Will man nach allem Vorangegangenen von einer besonderen Ethik Fichtes reden, so ist dies eigentlich ein schiefer Ausdruck, denn genau besehen ist alles Bisherige schon Ethik gewesen, welche uns als Rest des Übels nur das moralische übrig liess. Dieses moralische Übel ist nur eines, denn das System beginnt mit der Forderung: Setze dich selbst als frei, unbekümmert um alle Folgen. Hier ist nur zweierlei möglich: entweder gehorchen oder nicht; wer nicht gehorcht, mit dem verliert unser Philosoph kein Wort weiter: er ist verfallen dem *malum morale* der Trägheit, der Wurzel alles Übels. Die ursprüngliche Naturbestimmtheit des Menschen ist an sich nicht böse, sondern wird es erst, wenn unser Wille die Richtung auf die Sinnlichkeit bejaht und der sittlichen Befreiung widerstrebt. Diese Trägheit ist die Urschuld, und für den natürlichen Menschen gilt das *servum arbitrium*. Aus der Urschuld folgen alle Mängel, die Feigheit, welche sich selbst zu behaupten nicht wagt, und die damit sich paarende Falschheit gegen den Unterdrücker. Trotzdem ist das Vermögen und die Bestimmung zur Freiheit nicht erloschen. Nur vermag der natürliche Mensch nicht sich selbst zu befreien, sondern er bedarf der moralischen Erziehung zur Freiheit. Solang das Leben unfrei ist, ist es dem Übel und der Qual unterworfen; hat der Mensch sich zur Freiheit durchgerungen, so ist alle Qual besiegt.[1] Hier haben wir wieder das physische Übel, diesmal als Folge des Bösen, während wir es vorher auch unabhängig von dem Bösen konstatierten, als der Entwicklung dienstbar; dort war das Übel teleologisch erklärt, hier ist es kausal aus dem Bösen motiviert. Konsequenterweise müsste unser Philosoph behaupten,

---

[1] cf. System der Sittenl. 1798, Werke II. 2. pag 178 f; pag 201; pag 198 ff u. Bestimmung des Menschen, 1800. Werke I. 2. pag 284 u 289.

dass in beiden Fällen das physische Übel nur scheinbar äusserlich ist, in Wahrheit aber ein durchaus innerer Vorgang, der im moralisch Bösen notwendig eintritt als Sache seines subjektiven Gefühls, für das er allein verantwortlich ist.

Das einzig Positive ist die Freiheit, das Handeln, und das ganze Dasein des Menschen muss seine eigene Tat werden. Nie steht der sittliche Mensch still, nie ruht er aus, denn sein Streben überwindet nie das Widerstreben, und das Gefühl hiervon ist Sehnen, Bedürfnis, Missbehagen, Ohnmacht, Leere. Doch nur solang dauert das Gefühl der Nichtbefriedigung, als sich Trieb und Handlung nicht decken, dagegen weckt die Übereinstimmung von Trieb und Handlung das Gefühl der Befriedigung. Also muss das Ich in sich selbst seine Befriedigung suchen durch absolute Selbstbestimmung oder Freiheit. Ist diese gewonnen, so gibt es kein Leiden, kein Übel mehr, und die Theodicee ist am Ziel. Aber eigentlich ist dies Ziel unerreichbar, denn das Nichtich kann und soll nicht völlig aufgehoben werden, weil das Ich um handeln zu können ein Objekt nötig hat. Jene absolute Unabhängigkeit ist nie Zustand, sondern immer Aufgabe.[1] Da nun aber unser Handeln nie zum Ziel der Vollendung kommt, wird uns eben auch nie völlige Zufriedenheit zuteil. Während also Fichte optimistisch urteilen will, bricht doch der Pessimismus wieder hervor, und dieses Hervorbrechen datiert aus der Überspannung der ethischen Prinzipien, aus seinem Rigorismus.

Doch hat unser Philosoph diesen Pessimismus nie recht aufkommen lassen. Denn Inhalt des sittlichen Handeln ist die Arbeit für die Befreiung der Menschheit vom Zwang der Natur und für ihre Veredlung. Darin findet das sittliche Subjekt seine Befriedigung, dass es Andere und sich selbst vom Übel erlöst. So erklärt Fichte in seinem „Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolulion", 1793[2])

---

[1] cf. Grundl. der gesamten Wissenschaftslehre 1794 Werke I. 1. pag 301 ff; pag 326 f und: Syst. d. Sittenlehre 1798 Werke II 2. pag 128 ff: 147 ff.

[2]) Werke III. 3. pag 37 ff.

es für einen tröstenden Gedanken, dass aus jeder unserer Arbeiten und Leiden für das Brüdergeschlecht neue Vollkommenheit und Wonne entspringe und wir nicht vergebens arbeiten. Wo wir jetzt uns abmühen und zertreten werden oder gröblich irren, wird einst ein Geschlecht blühen, welches immer darf, was es will, weil es nichts als Gutes will. Zwei Gedanken halten den sittlichen Menschen aufrecht: ich tat meine Pflicht, und kein Samenkorn geht in der sittlichen Welt verloren. — So lassen das Bewusstsein des eigenen Wertes und das Vertrauen zur Vorsehung den Pessimismus nicht aufkommen, zu dem gerade der Rigorist Anlass gehabt hätte. — Ähnlich heisst es in den Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten, 1794[1]: Indem ich erkenne, dass mein Dasein nicht zwecklos ist, dass ich vielmehr ein notwendiges Glied der Entwicklungskette bin, steigt das Gefühl meiner Würde und Kraft. Wohl muss auch der Edelste vom Schauplatz seiner Wirksamkeit abtreten, aber was man Tod nennt, kann sein Werk nicht abbrechen, denn es soll vollendet werden, auch wenn es in der Zeit nie zum Ziel kommt. Mit der Übernahme jener grossen Aufgabe habe ich die Ewigkeit an mich gerissen. Mag alles Irdische zusammenbrechen, über den Trümmern der Welt schwebt kühn und kalt der Wille mit seinem festen Plan, denn wer seine Bestimmung ergriffen hat, ist ewig wie sie. Daher wäre es ein verfehlter Pessimismus, wollte man in einer fernen Vergangenheit ein verlorenes Paradies suchen. Was die Dichter als „goldenes Zeitalter" hinter uns setzen, liegt nicht hinter, sondern vor uns, und was wir werden sollen, schildern die Dichter als etwas Verlorenes. — Also vertritt Fichte den Optimismus in Ansehung des Endzwecks; pessimistisch urteilt er nur über die jedesmalige Gegenwart, doch darf auch dies nur *cum grano salis* gelten, denn wenn wir wirklich unterwegs zu jenem hohen Ziel sind, ist auch ein absoluter Pessimismus in Ansehung der Gegen-

---

[1] Werke III. 1. pag 322 f. cf. Gerh. Schwabe: Fichtes u. Schoppenhauers Lehre vom Willen, Jena 1887. pag 53.

wart unmöglich, weil ja die Gegenwart in ihrem Schoss eine hoffnungsreiche Zukunft trägt, also so schlecht doch nicht sein kann. Übrigens hat Fichte selbst später sein Urteil über die Gegenwart bedeutend geändert, wie wir noch sehen werden.

d) der Atheismusstreit.

Dass bei solchem ethischen Absolutismus für den Gottesbegriff keine Notwendigkeit im Fichte'schen System besteht, leuchtet ein, denn so gut wie ohne Natur glaubt er auch, wenigstens während des Atheismusstreites, ohne Gott auskommen zu können. Doch sei bemerkt, dass er in seinem Versuch einer Kritik aller Offenbarung 1792 [1] noch eines Gottes zu bedürfen glaubt zur Begründung des Optimismus: ein moralisches Wesen muss sein, denn unsre praktische Vernunft fordert, dass unsrer Tugend die Glückseligkeit entspreche; wir sind hier also noch bei Kant. — Zu klarer Grenzscheidung im Sinne seines ethischen Monismus und im Gegensatz zum gewöhnlichen Gottesglauben wurde Fichte veranlasst durch den infolge des Atheismusstreites so berühmt gewordenen Aufsatz Forbergs über die „Entwicklung des Begriffs der Religion", worin sich Forberg skeptisch gegen den Gottesglauben äussert, denn die Religion brauche nur zwei Glaubensartikel, die Unsterblichkeit der Tugend und ein Reich Gottes auf Erden. Da Fichte selbst diesen Aufsatz nicht billigte, schickte er ihm seine Abhandlung voraus „über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung", 1798. [2] Der Gottesglaube wird hier mit dem Glauben an den Sieg des Guten identifiziert. Gott ist die lebendige moralische Ordnung; ein anderer Gott ist unnötig und unfassbar. Diese moralische Weltordnung ist der Grund aller Gewissheit. Jedem Individuum ist seine bestimmte Stellung in ihr angewiesen, und auf seine Arbeit ist gerechnet. Jedes seiner Schicksale, inwiefern es nicht durch sein eigenes Betragen verschuldet ist, ist Resultat dieses Planes, und ohne ihn fällt kein Haar von unserem Haupte. Jede gute Handlung gelingt, jede böse misslingt, und denen, die das Gute recht

---

[1]) Werke II. 3.
[2]) Werke II. 3. pag 157 ff.

lieben, müssen alle Dinge zum Besten dienen. Dies ist die Religion des freudigen Rechttuns.[1] — Man beachte, dass Fichte selbst von Schicksalen spricht, welche durch das eigene Betragen des Menschen verschuldet sind. Also gibt es selbstverschuldete Unfälle: wir stossen also hier zum zweiten Mal auf eine kausale Erklärung des Übels aus dem Bösen. Aber wie kann bei einer absoluten Weltordnung der Einzelne sich durch sein Betragen Unfälle zuziehen? Und wie stimmt mit diesem Weltplan die menschliche Freiheit zusammen? Sind auch die bösen Taten im Weltplan vorgesehen? Dann sind wir ja im glatten Determinismus, und dann gibt es auch keine selbstzugezogenen Unfälle mehr. Zudem ist es eben nicht wahr, dass jede gute Tat gelingt. Da würde Fichte sich vielleicht durch die Ausrede helfen: Die Taten eben gelingen nicht, welche nicht wahrhaft gut waren. Da käme aber gleich die Gegenfrage: Soll man die Sittlichkeit einer Tat nach dem Erfolg beurteilen, die erfolgreichen als gut, die erfolglosen als schlecht? Man sieht, dass wir bei diesem ethischen Optimismus in einen Dogmatismus geraten, gegen den die orthodoxe Dogmatik das reine Kinderspiel ist.

In seiner „Appellation an das Publikum“, 1799,[2] beharrt Fichte bei seinem ethischen Optimismus. Die Gegner sind Atheisten, denn weil sie nur geniessen wollen, hat ihr Gott nur die eine Aufgabe, möglichst viel Glückseligkeit für sie zu schaffen; ein solcher Gott aber ist ein verächtliches, ja böses Wesen, weil er das menschliche Verderben und die Herabwürdigung der menschlichen Vernunft unterstützt und verewigt. Nur das Zeitliche und Vergängliche will Fichte leugnen, dagegen das Ewige und Unvergängliche anerkennen; nur deshalb will er auch keinen sinnlichen Gott, keinen Diener menschlicher Begier. Mit dieser Überzeugung im Herzen kennt unser Philosoph nur noch einen Wunsch, die Seligkeit aller vernünftigen Geister, das Reich Gottes. Ausser diesem Einen hat nicht das Geringste für ihn Reiz; allem

---

[1]) cf. Pünjer Gesch. d. Religionsphil. II. 1883. pag 60 ff.

[2]) Werke II. 3. pag 219, 229, 223 f, 191 ff.

anderen Begehren ist er abgestorben. Und so sind ihm auch die Folgen seines pflichtmässigen Handelns in der Welt vollkommen gleichgültig: sie mögen sein, welche sie wollen, an sich sind sie gut, und darauf beruht die unerschütterliche Freudigkeit seines ganzen Daseins, mag auch ein unaustilgbarer Überdruss am Vergänglichen und das Sehnen nach der Unvergänglichkeit ihn nie ruhen lassen. Denn die Welt ist verbesserungsbedürftig, aber auch durch sittliches Handeln verbesserungsfähig. — Dass bei solchem Optimismus Fichte keines persönlichen Gottes bedarf ist klar, denn in der absoluten Vollkommenheit des Weltplans weiss er sich sicher geborgen. Wir sehen hier, dass der Theodicee durchaus kein Dienst geschieht, wenn alles Übel einfach gestrichen wird, denn ist die Welt und ihre Entwicklung in sich vollkommen, so ist der Gottesbegriff überflüssig.

§ 2. **Die Lehre vom Übel in Fichtes mystisch-religiöser Periode.**

Mit dem Jahre 1800 tritt Fichte in seine letzte Entwicklungsperiode, in welcher seine mystischen Tendenzen immer offener hervortreten und ein absoluter Optimismus auf religiöser Grundlage proklamiert wird, nachdem er früher dem ethischen Optimismus gehuldigt hatte. — In seiner Schrift über „die Bestimmung des Menschen", 1800, [1] knüpft er an das Resultat der Wissenschaftslehre an, dass alle unsere Objekte von uns selbst erzeugt sind. Ich bin das Anschauende und das Angeschaute; ausser mir ist kein Sein, sondern nur Bilder, und ich sehe mein Sehen. Da uns dadurch aus der Wirklichkeit ein Traumbild wird, droht die menschliche Freiheit ihren Wirkungskreis einzubüssen. Deshalb ist notwendig der Schritt über das Wissen hinaus zum Glauben an unsere Bestimmung, welcher unserem Handeln einen Zweck und die Realität der Objekte verleiht; ohne diesen Standpunkt des Gewissens, ohne Moralität versinkt uns die Welt und wir mit ihr ins Nichts, denn die Gewissheit der Realität erstreckt sich nur soweit als die Forderungen des Gewissens. [2] In der umgebenden Welt nun sucht die Vernunft überall Vollkommenheit und

---

1) Werke I. 2.

2) cf. a. a. b. pag 228 f, 264, 240 ff, 259 u. 263.

und Harmonie, aber überall erblickt sie Unvollkommenheit, Unordnung, Unglück; deshalb erwacht notwendig und allgemein das Streben der Vernunft, jene Harmonie herbeizuführen, und so sehen wir den Menschen überall im erfolgreichen Kampf mit den feindlichen Kräften der Natur, so dass man eine Kultur, Aufklärung und Zivilisation hoffen darf, für welche uns jetzt der Begriff fehlt. Doch ist damit, dass die Natur dem Menschen unterworfen wird, nur wenig geholfen, denn dem Menschen ist der ärgste Feind der Mensch. Aber schon heute ist es in der Menschheit weit besser als damals, wo wilde Horden einander mordend über die Erde schweiften. Schon überragt die Gegenwart die Vergangenheit bei Weitem durch Sitte und Ordnung, so dass man hoffen darf, dass dereinst Vernunft und Gerechtigkeit auf der ganzen Erde über Tyrannei und Selbstsucht triumphieren werden. Diesen Zweck des irdischen Lebens gibt uns die Vernunft nicht bloss auf, sie verbürgt uns auch dessen unfehlbare Erreichung, denn ausser jenem Zweck lässt sich überhaupt nichts Vernünftiges und Ernsthaftes denken, und nur durch ihn ist unser Dasein begreiflich. Erreichbar muss jener Zweck sein im Leben und durchs Leben, weil mir die Vernunft zu leben gebietet. Wäre der Zweck unerreichbar, so müsste der Weise das falsche Spiel bald durchschauen und sein Leben von sich werfen, da er es verschmäht, die Rolle des Genarrten noch weiter zu spielen. Wäre der Zweck unerreichbar, so wäre das ganze menschliche Leben nichts als ein Schauspiel für einen bösartigen Geist, der sich am erfolglosen Ringen seiner Kreaturen belustigt und ihres Ernstes bei dem Possenspiel lacht. — Ist nun aber jenes Ziel erreicht, was dann? Das Geschlecht, das jenen Vollendungszustand zuerst erreichte, müsste in demselben verharren, sterben und den Nachkommen hinterlassen, dasselbe zu tun, und das wäre der Stillstand der Menschheit. Aber jenes irdische Ziel ist auch gar nicht das höchste. Gewiss ist es ein Zweck, dass die Menschheit alle ihre Anlagen ausbildet und ein vernünftiges Dasein hat; doch ist ein Dasein, das nicht durch sich selbst die Vernunft befriedigt und alle Fragen löst, unmöglich das wahre Sein. — Aber es gibt noch einen

andern Beweiss für ein höheres Dasein und Zwecke: Nicht immer erreichen wir unsere Absichten, trotzdem wir das Beste wollten, dagegen führen oft die verächtlichsten Leidenschaften, Laster und Untaten das Bessere sicherer herbei als die Bemühungen der Rechtschaffenen. So scheint das Weltbeste unabhängig von allen menschlichen Tugenden und Lastern nach seinem eigenen Gesetz durch eine unsichtbare, unbekannte Kraft zu gedeihen, und diese Kraft reisst alle menschlichen Absichten, gute und böse, in ihren höheren Plan mit sich fort und gebraucht für ihre eigenen Zwecke, was für andere Zwecke unternommen wurde Und so scheinen die sittlichen Handlungen völlig gleichgültig zu sein zur Erlangung jenes irdischen Zweckes, und wir könnten den Erfolg ruhig jener Kraft überlassen; dann aber wäre das Sittengesetz in uns völlig überflüssig. Also muss der Gehorsam gegen das Sittengesetz einen Erfolg haben; da er offenbar für den Zweck der irdischen Welt nicht dient, muss es eine überirdische Welt geben, für deren Zweck der Gehorsam dient. Im Zusammenhang der irdischen Welt ist die Freiheit absolut zwecklos; also erschöpft die irdische Welt nicht meine ganze Bestimmung. Durch den guten Willen werde ich Bürger jener zweiten ewigen Welt, des Reiches der Freiheit, schon jetzt, nicht erst jenseits des Grabes. Dieses ewige Leben ist der einzige Grund, warum ich das irdische noch fortführen mag. In der irdischen Welt habe ich auch bei gutem Willen keine Sicherheit für den Erfolg der Tat, aber in der andern Welt kann aus einem guten Willen nur Gutes folgen. Hier ist kein Gutes verloren, so erfolglos es im Irdischen auch scheinen mag. — So ist also unser wahres Leben das Leben in Gott, und Gott erschafft in unseren Gemütern die Welt als Material unserer Pflicht; als solche ist sie Werk der höchsten Weisheit. In Gott wird uns die Welt und wir selbst begreiflich, alle Rätsel sind gelöst, und vollendete Harmonie herrscht im menschlichen Geist. Durch Gott ist alles gut und zweckmässig; auch das Böse ist nur ein Mittel für den Dienst der höchsten Weisheit. Qual und Übel gibt es nur in dem unfreien Leben, dagegen für den freien Menschen ist die Qual besiegt. Nur des-

halb ist die Natur so grausam, damit der Wille sich dagegen auflehne und ihr sein Gesetz aufzwinge. Alle Übel sind ebensoviele Aufgaben: ihr Vorhandensein rechtfertigt sich teleologisch als Stachel für die Entwicklung. So wenig ich auch den äusseren Erfolg bewirken kann, durch meine Gesinnung bin ich absolut wirksam, denn der göttliche Wille verleiht dem sittlichen Willen des Menschen ewige Folgen in einer moralischen Welt und Ordnung, in welcher absolute Harmonie herrscht. Verschwunden ist alles Leiden, durch das die Menschheit sich hindurcharbeitete; alles ist Leben, Kraft, Tat geworden. Es ist also nur eine Welt möglich, eine durchaus gute, und die göttliche Weisheit und Güte führt ihren Plan unfehlbar durch. [1] — Ähnlich hatte er schon 1798 im „System der Sittenlehre“ [2] gesagt, nicht für Glückseligkeit und Genuss, sondern für tugendhafte Gesinnung sei unser Leben in jedem Augenblick das beste.

Wir sehen, wie Fichte bei aller Unzufriedenheit mit der Gegenwart doch einem fast zu enthusiastischen Optimismus im Blicke auf die Zukunft huldigt. Übel sind in der Gegenwart noch genug vorhanden, aber Zweck ihres Daseins ist eben das Überwundenwerden, womit es gerechtfertigt ist. Doch will sich Fichte mit einem bloss irdisch und endlich fundamentierten Optimismus nicht begnügen. Trotz aller Freude am schon Erreichten und noch zu Erreichenden proklamiert er die Gleichgültigkeit gegen die Güter der Erde und gegen die Errungenschaften der Zivilisation, weil der Fortschritt schliesslich unmöglich wird. Jedoch wird Fichte nicht zu beweisen vermögen (und hier ist sein Optimismus übertrieben), dass die Zivilisation einmal zu Ende kommt, denn unsere Erfahrung zeigt das Gegenteil, dass jedes erreichte Ziel neue Aufgaben in sich schliesst. Durchschlagender ist die andere Aufstellung Fichtes, dass bloss materielle Zwecke unverträglich sind mit dem Gesetz der Vernunft, welche nicht bloss die

---

[1]) cf. Bestimmung des Menschen. 1800. Werke I. 2. pag 264 ff, 278 ff. 299 ff, 313, 317, 307, 284, 289, 281 ff, 294 ff, 315 f.

[2]) Werke II. 2. pag 84.

Vervollkommnung unserer sinnlichen, sondern auch unserer geistigen und sittlichen Natur will. Optimistisch ist ferner der Satz, dass man in jedem Augenblick vollkommen selig sein und das ewige Leben geniessen kann; aber dawider streitet die Behauptung Fichtes, dass das sittliche Streben nie zum Ziel kommt, sondern ins Unendliche geht; ferner der Dualismus, welchen Fichte zwischen Vernunft und Sinnlichkeit aufrichtet. Da die Niederkämpfung der Sinnlichkeit im irdischen Leben nie vollendet ist, müsste eigentlich die sittliche Aufgabe unlösbar, die Seligkeit im irdischen Leben unerreichbar und Fichte ein Pessimist sein.

In der Tat lässt sich eine Verstärkung dieser pessimistischen Anwandlungen Fichtes konstatieren, z. B. in der „Darstellung der Wissenschaftslehre", 1801[1] : Da unsere Erscheinungswelt zufällig das Zufällige aber nichtig ist, so bietet die Welt nichts anderes als den Anblick ihrer Nichtigkeit. Deshalb ist es nichts mit dem Gerede von einer besten Welt und von den Spuren der Güte Gottes in ihr, denn sie ist die allerschlimmste, die da sein kann. Deshalb erklärt er sich gegen die Schelling'sche Naturphilosophie, welche im Sinnlichen das Vernünftige entdecken will. Nur die sittliche Welt ist vernünftig und gut, von der sichtbaren Welt aber kann man oft nicht schlecht genug denken, und so niedrig man oft ihr Bild nimmt, so bleibt es doch oft noch hinter der Erwartung zurück. Doch liegt in ihr die ganze einzig mögliche Güte Gottes vorbereitet, sofern von ihr und allen Bedingungen derselben aus die Intelligenz sich zu dem Entschluss erheben kann, sie durch sittliche Vernunft besser zu machen.

Trotz der eben entwickelten pessimistischen Weltansicht, welche wohl kaum überboten werden kann, wenn man von der optimistischen Teleologie absieht, hat sich Fichte scharf ausgesprochen gegen Schellings späteren Versuch in seiner Philosophie und Religion, 1804, die Weltentstehung als einen Abfall zu begreifen, denn dies sei Materialismus und vernichte jeden

---

[1]) Werke I. 2. pag 64, 135, 157.

Gottesglauben und Moralität.[1] Da alles Sein Wissen, Geist ist, darf auch die Natur nicht als Ungeist, geistlos gefasst werden, sonst wäre die Verbindung des Universums mit dem Geist unbegreiflich. — Wir haben also hier durch den Schelling'schen Gegensatz hervorgerufen den Ansatz zu einer positiveren Schätzung der Aussenwelt als wirklich wertvoll. Doch hat Fichte diesem Gedanken keine Folge gegeben, weil er sich nicht in die Prinzipien seines Systems fügte. So vertritt er noch zuletzt in den „Tatsachen des Bewusstseins" von 1810[2] seine alte Naturansicht, dass die Natur nichts Selbständiges für sich sei, sondern eine Schranke, in deren Durchbrechung das Individuum seine Kraft ausübt; ist die Sinnenwelt überwunden, so fällt sie hinweg.

Auch in seiner „Anweisung zum seligen Leben", 1806[3] finden sich starke pessimistische Äusserungen Fichtes. Alles Leben steht unter dem Gefühl des Bedürfnisses, des Mangels, denn alle Gegenstände stehen unter dem Fluch der Vergänglichkeit, und auch wenn man sie den sinnlichen Trieben gehorchend erreicht, gewähren sie nur flüchtige und unvollkommene Befriedigung. So steht ein Dasein, das sich im Vergänglichen abspielt, unter dem Gefühl des Elends, ist ein ununterbrochenes Sterben Zweck des menschlichen Daseins ist Erhebung von der Sinnlichkeit zur vollkommenen Einheit mit Gott. Während jede Entfernung von Gott Tod, Finsternis und Elend ist, ist dagegen in der unmittelbaren Berührung mit Gott Leben, Licht, Seligkeit. Elend ist Zerstreutsein über dem Mannigfaltigen und Verschiedenen, Seligkeit ist Suchen und Beharren in dem Einen. Befreiung vom Übel und Seligkeit findet man durch Zurückziehen der Liebe aus dem Mannigfaltigen auf das Eine. Auf diesem Standpunkt der Religion schwinden alle Hüllen, da vergeht die Welt, und Gott tritt in uns ein, als Leben, als unser eigenes

---

1) cf. Fichtes Bericht über d. Begr. der Wissenschaftslehre u. deren bisherige Schicksale 1806. Werke III. 3. pag 384 ff.

2) Werke I. 2. pag 665 u. 676 f.

3) Werke II. 3.

Leben, das wir leben und leben werden. Ein solcher Mensch strebt nicht mehr nach Seligkeit, sondern er ist selig; für ihn gibt es keine Furcht vor der Zukunft mehr, noch Reue über die Vergangenheit, denn das Böse, durch das er nicht in Gott war, ist aufgehoben. Er entbehrt nichts, sehnt sich nach nichts, denn in Gott hat er alles. Auf solchem Standpunkt ist die Berufssphäre gleichgiltig, denn im niedersten Beruf kann man höher und seliger sein als ein Anderer, der ohne Glauben an den göttlichen Willen in seinem Beruf das Grösste vollbringt; auf den sinnlichen Erfolg oder Misserfolg kommt es deshalb nicht an, weil der Fromme eben nur im Tun selbt lebt. Gerade jenes Elend, das an allem Sinnlichen und Endlichen klebt und die Jagd nach dem Glück in Verzweiflung enden lässt, ist für den Menschen das allerbeste, denn nirgends soll der Abkömmling der Ewigkeit auf Erden Ruhe finden als in seines Vaters Haus. Darum verzichtet der gottergebene Mensch auf allen eigenen Willen und vereinigt sich vollkommen mit dem Absoluten durch Selbstvernichtung. Kein Mensch kann Gott werden, aber indem er sich völlig vernichtet und in Gott versinkt, bleibt Gott allein übrig. Sogar die letzte Konsequenz scheut Fichte nicht, dass unsere Liebe zu Gott in Wahrheit seine eigene Liebe zu sich selbst ist.[1] — Offenbar sind wir hier bei Spinoza, sowohl in der Lehre von der Selbstvernichtung des sittlichen Subjekts, als auch von der Selbstliebe Gottes.[2] Fichte verfällt hier den Irrgängen der Mystik; denn wie kann man von Liebe reden, durch welche der eine von beiden Teilen zunichte wird? Ein solcher Gott wäre der Kronos, der seine eigenen Kinder frass. Von hier bis zu Schopenhauer ist es dann nur noch ein kleiner Schritt, denn die Seligkeit wird bei beiden gefunden im Aufhören des Einzelsubjekts, und die Leiden des Erdenlebens dienen

---

[1]) cf. Anweisung zum seligen Leben, 1806, Werke II. 3. pag 401 ff; pag 407 ff; pag 518; pag 540 ff.

[2]) cf. Drews die deutsche Spekulation seit Kant. Berl. 1893 I. 169 und Höffding, Gesch. d. n. Phil. II. pag 172.

dazu, dem Menschen nirgends Ruhe zu lassen, bis er im Tode eine Zuflucht gefunden hat. Doch bleibt auch hier noch ein grosser Unterschied, welcher nicht übersehen werden darf: Schopenhauer definiert sein Absolutes als unvernünftig, dagegen bei Fichte ist das Absolute die lebendige Weltvernunft, und dieser sich vertrauensvoll in die Arme zu werfen ist eben Sache der Religion, dagegen das Aufgehen im Schopenhauer'schen Nirwana nichts als die Ausgeburt der höchsten Verzweiflung. Pessimistische Anwandlungen lassen sich also auf jeder Stufe Fichtes nachweisen, aber sie kommen nicht zur Ausbildung wegen des zukunftfrohen Optimismus, welcher seit 1800 religiös fundamentiert ist, während er früher nur einen ethischen Optimismus hatte wollen gelten lassen.

§ 3. Rückblick.

Auffallen muss, dass sich bei Fichte überhaupt nirgends eine kausale Erklärung des Übels findet, denn, dass das Ich um sittlich handeln zu können, einen Gegensatz braucht, ist keine kausale Erklärung, sondern eine teleologische Behauptung ohne Beweis. Und auch die andere Ableitung des Übels aus dem Bösen ist nur scheinbar kausal, weil das Leiden für die wissenschaftliche Erkenntnis überhaupt nur Schein ist, denn in Wahrheit ist es nur eine Abart, eine Erscheinungsweise des Bösen selbst, nichts selbständiges. Fichte glaubt eben alles geleistet zu haben, was von einer Theodicee gefordert werden kann, wenn er das Übel unter teleologischem Gesichtspunkt erklärt, wenn er das Übel als zweckmässig für die menschliche Bildung erkannt hat. In der Tat wird man zugeben können, dass die Forderungen unseres Gemütes befriedigt sind, wenn wir den Zweck des Übels verstanden haben. Eine andere Frage aber ist es, ob auch das wissenschaftliche Interesse sich damit für befriedigt erklärt, und so werden wir bei Schelling, Schleiermacher und Schopenhauer Versuchen einer kausalen Erklärung des Übels begegnen. Verfasser möchte nun antizipierend verraten, dass er jene Versuche einer kausalen Erklärung für misslungen ansieht, ja eine wissenschaftlich kausale Erklärung überhaupt für unmöglich hält; dann aber wäre unser Thema aus dem Gebiet der

kausalen Wissenschaft herausverwiesen und eine Lösung wäre, wenn überhaupt, so nur noch auf dem Boden der Teleologie möglich, und soll Teleologie sein, so muss sie religiös sein, denn ohne Gottesglauben gibt es keine absolute Teleologie. Also hätte uns schon Fichte auf den einzig gangbaren Weg der religiös-ethischen Teleologie gewiesen, und dies ist sein bleibendes Verdienst in unserer Frage.

Diese Feststellung seines positiv bleibenden Beitrags zu unserer Frage darf aber nicht blind machen gegen die gewichtigen Bedenken im Einzelnen. Nachdem Fichte den letzten Rest der Objektivität beseitigt hat, kann es kein physisches Übel mehr geben, aber damit verschwindet nicht nur der Jammer, sondern auch die Freude des Menschen, d. h. alles, was dem Leben Kolorit gibt, die Gefühlswelt; was wir auf der eine Seite gewinnen, verlieren wir auf der anderen Seite. Und nachdem die Aussenwelt theoretisch gestrichen ist, muss er sie nachher praktisch doch wieder anerkennen, und damit kehren ihm auch in der Praxis die Übel mit voller Macht zurück, welche er ganz aus der Theorie verbannt hatte.

Dabei bleibt es noch unverständlich, wie eine selbstgeschaffene Schranke solche Macht üben kann, dass ganze Generationen unter ihrem Joch seufzen. Dass man aber in Wahrheit der Natur und den physischen Übeln nicht alle Realität absprechen kann, lehrt schon die unleugbare Beobachtung. Zugeben muss man wohl, dass nicht jedes physische Übel auf jedes Subjekt mechanisch dieselbe Wirkung ausübt, vielmehr bestimmt der Karakter mit die Stellung des Subjekts zur Welt. Manches Übel, das dem einen verderblich ist, dient einem anderen zum Heil. Doch wird dieser Satz durch Überspannung unrichtig, denn bekanntlich hängt die menschliche Kultur aufs innigste zusammen mit der umgebenden Natur. In Eisregionen gelangt der Mensch nie zu allseitiger sittlicher und kultureller Bildung, und in den tropischen Regionen, welche dem Menschen alle Bedürfnisse fertig schenken, gedeiht der menschliche Charakter ebensowenig: also überhaupt nicht, wo ihm eine übermächtige Natur entgegen-

steht. Dies beweist gegen Fichte, dass das Subjekt nicht alles macht, noch machen kann, dass es also tatsächlich vom Subjekt unabhängige physische Übel gibt. Jedoch gegen den physikalischen Determinismus wird man wieder Fichte Recht geben müssen, dass auch die fördernde oder hemmende Natur nicht alles im menschlichen Charakter bestimmt, dass also der Mensch nicht völlig wehrlos den Übeln ausgesetzt ist, sondern alles Äussere bildet das Material für die sittliche Bildung, und da gedeiht der Mensch, wo ihn die Natur zum Kampf mit ihr herausfordert und er sich zu ihrem Herrn emporzuringen vermag. Also weder eine naturlose Menschheit: dies gegen Fichte; aber ebensowenig eine menschheitlose Natur: dies gegen den physikalischen Determinismus, der auch den sittlichen Menschen zum Naturprodukt degradiert; die Wahrheit liegt in der Mitte.

Man[1] hat unseren Philosophen für den in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts aufgekommenen Pessimismus ebenso mitverantwortlich machen wollen wie Schopenhauer, und Ed. v. Hartmann sei weniger auf Schopenhauer als auf Fichte zurückzuführen, denn nach Fichte sei der sittliche Trieb ewig und darum zwecklos; er müsse eine Kulturarbeit nach der anderen vollbringen, ohne dahinter einen letzten Zweck zu haben; deshalb führe sein System auf ein resigniertes Sichfügen in die eiserne Notwendigkeit, und so sei nach dieser Richtung hin die Philosophie Hartmanns das konsequente Zuendedenken Fichtes. Daran ist richtig, dass Fichte das Ziel ins Endlose gesetzt hat, und das ist pessimistisch gedacht; doch war es nicht seine ganze Meinung, und man wird sagen dürfen, dass ein ewiger sittlicher Trieb „darum“ noch lange nicht zwecklos zu sein braucht. Ist denn kraftvolles sittliches Streben nicht identisch mit erfülltem Lebensinhalt, aus dem Zufriedenheit entspringt? Ist das Bewusstsein, gearbeitet zu haben, nicht auch eine Frucht voll tröstlichen Bewusstseins? Schliesslich hat doch Fichte selbst die Seligkeit als

---

[1]) cf. Lehmann: Die verschiedenartigen Elemente der Schopenhauer'schen Willenslehre 1889. pag 45 u. 48 ff.

schon jetzt erreichbar hingestellt. Ja in seiner letzten Periode neigt er zu einem Optimismus, wie ihn kein Theolog hätte resoluter vertreten können, und wir hatten Anlass, am gegebenen Ort unsere Einwendungen geltend zu machen.

Indem wir im Begriff stehen, von Fichte Abschied zu nehmen, halten wir noch einen kurzen Gesamtüberblick über Fichtes Lehre in unserer Frage: Streng genommen gibt es nur ein einziges Übel, das moralische der Trägheit, welche sich in die einzelnen Laster zerlegt. Ein objektiv vorhandenes physisches Übel steht im Widerstreit mit den Fichte'schen Prinzipien; es ist nichts als ein, wenn auch aus dem Bösen notwendig entstehendes, doch eingebildetes selbstgemachtes Sklavenjoch. Allerdings redet Fichte an vielen Orten vom physischen Übel wie wir alle, aber dieses Schwanken in der Ausdrucksweise erklärt sich wohl am einfachsten aus dem Unterschied zwischen esoterischem und populärem Sprachgebrauch, und wo immer er das Vorhandensein physischer Übel zugibt, schreibt er ihnen auch eine sittliche Abzweckung zu als gestellten Aufgaben, um von der Menschheit überwunden zu werden. Damit bin ich völlig einverstanden; nur ist dies eben keine wissenschaftliche Lösung mehr, sondern Sache der religiössittlichen Überzeugung. Dass hier das Beweisen aufhört, ist gut, denn sonst stände unser religiöses und sittliches Leben unter logischem Zwang, nicht mehr in der Freiheit. Aber die Misère des Lebens stellt einem jeden so gewaltige Rätsel, dass schliesslich jeder, der nicht geistig untergehen will, die aus der Ewigkeit sich entgegenstreckende Geisteshand ergreifen wird. Mit diesen Reflexionen könnte die Theodicee eine neue Form gewinnen: Mit der empirischen Wissenschaft zu markten um ein Weniger oder Mehr der Übel ist völlig zwecklos, falls auch nur ein einziges Übel unerklärt bleibt. Wird aber die Frage dahin verlegt, wohin sie gehört, ins Gebiet der Ethik und noch mehr der Religion, so wird sie lösbar, nein, sie ist schon gelöst.

II. Abschnitt:

SCHLEIERMACHER

Schleiermachers Reden über die Religion, 1799, fallen in eine tiefbewegte Zeit, war doch eben erst der Fichte'sche Atheismusstreit durch die philosophische Welt gegangen, und Forberg, dessen Aufsatz jenen Streit veranlasst hatte, war gewiss nicht der einzige Verächter der Religion unter den Gebildeten. Nicht jenseits der Endlichkeit will Schleiermacher eine Zuflucht suchen für die Objekte des Glaubens, sondern inmitten des Endlichen und Vergänglichen entdeckt er wie Spinoza das Unendliche und Ewige, und dadurch tritt er in bewussten Gegensatz gegen die idealistische Spekulation Kants und Fichtes, denn dieser Idealismus, die höchste Ausgeburt der Spekulation jener Tage, vernichte wohl kühn und mit vollem Recht den vulgären Realismus, aber er vernichte auch das Universum und würdige es zu einer blossen Allegorie herab. Dagegen die Demut der Religion lässt uns einen anderen höheren Realismus ahnen, und Spinoza war es, der ihn uns lehrte, indem er sich in der ewigen Welt spiegelte und selbst ihr liebenswürdigster Spiegel war. Die Religion ist das unmittelbare Bewusstsein der Einheit von Vernunft und Natur, des Zeitlichen im Ewigen und durch das Ewige. Deshalb ist es verkehrt, das Unendliche ausserhalb des Endlichen, das Geistige und Höhere ausserhalb des Irdischen und Sinnlichen zu suchen. Wer Religion hat, macht keinen Unterschied mehr zwischen dieser und jener Welt, und auch in der Geschichte sieht er das Walten des hohen Weltgeistes als ein immer fortgehendes Erlösungswerk der ewigen Liebe. So lehrt uns die Religion in jedem Augenblick ewig sein und gibt uns den Mut, uns vertrauensvoll an das Unendliche hinzugeben ohne Furcht vor

§ 1.
Die Reden über die Religion.

Selbstvernichtung, denn indem man sich im Unendlichen verliert, findet man sich wahrhaft (Rede 1). Jede Begebenheit ist dem frommen Sinn ein Wunder, denn er erkennt und achtet alles, auch das Unheiligste, als heilig (2. Rede). So atmen denn die „Reden“ die höchste Weldfreudigkeit, wodurch Schleiermacher den Fichte'schen Subjektivismus überwindet. Die Natur ist nicht mehr Schranke der Vernunft, und als Erscheinung der göttlichen Wirksamkeit ist das Universum im Ganzen betrachtet vollkommen. Die noch bleibende Unvollkommenheit ist nichts als die unvermeidliche Folge der Endlichkeit, und das Schlechte ist nur ein minder Vollkommenes, eine blosse Negation. Jedes steht am rechten Ort; auch das Geringste ist hier unentbehrlich; sogar die Fehler der Menschen sind mit Achtung zu behandeln. Hier vermählen sich die Ideen von Leibniz und Spinoza, ein Beweis ihrer verborgenen Verwandtschaft [1]: von Spinoza, stammt der unverkennbare Pantheismus, von Leibniz der Optimismus und die Wertschätzung des Einzelnen. Beide führen zu dem Resultat, dass es hier kein Übel mehr gibt. Was man Übel nennt, ist nur Negation, ein Schein, welcher vor dem Blick auf das Ganze verschwindet. Bei solcher Leugnung des Übels ist es natürlich vergeblich, in den „Reden“ eine ausgeführte Theorie des Übels suchen zu wollen. Der hier vertretene Optimismus steht und fällt mit demjenigen von Leibniz.

§ 2. Die Monologen.

Steht Schleiermacher in den Reden in ausgesprochenem Gegensatz zu Fichte, so beweist doch seine vielbewunderte Neujahrsgabe auf 1800, die Monologen, dass er das Fichte'sche Pathos tief in sich aufgenommen hat. Zugleich aber haben wir auch eine Vertiefung von Schleiermachers Ansichten über das Übel hier zu konstatieren, wenn er auch jetzt noch eine Erklärung des Übels von seinem gegenwärtigen Standpunkt aus sowenig zu geben vermag wie Fichte. Erst seine Vertiefung in die christliche Glaubenslehre liess ihn die Schwere unseres Problems in ihrem

---

[1]) cf. Falckenberg. Gesch. d. n. Phil. 3. Aufl. 1898. pag 397

vollen Gewicht erkennen. Das freie Ich behauptet sich in seiner Selbständigkeit unabhängig von jeder zufälligen Fügung äusserer Umstände, von Glück und Erfolg, unabhängig von jeder unwürdigen Schranke, erhaben sogar über die Allbezwingerin Zeit, über Jugend und Alter, denn das freie Ich ist Bürger der Ewigkeit. *Impavidum ferient ruinae.* Was der innere Mensch sein eigen nennt, das vermag ihm nichts mehr zu rauben. Aus der Äusserlichkeit werden wir heraus- und ins innere Heiligtum hineingeführt, denn nur so lange ist der Mensch dem feindseligen Schicksal preisgegeben, als er im Äusseren sein Glück und seine Befriedigung sucht. Frei wird man, indem man sein ganzes Streben aufs Innere, auf Selbstbildung richtet, und wer sich der Schätze bewusst geworden ist, die er in sich trägt, der hat die Furcht vor dem Schicksal verlernt. Keine Macht des Schicksals kann sein inneres Handeln stören oder erfolglos machen; für ihn gibt es kein Übel mehr. Im Bewusstsein dieser inneren Freiheit wohnt ewige Jugend und Freude. Und so sieht er lächelnd schwinden der Augen Licht und zwischen den blonden Locken das weisse Haar keimen. Diesem innerlichen Reichtum gegenüber steht die Leerheit und Oberflächlichkeit derer, die ohne Gott sich in die Kleinlichkeiten des Lebens verlieren als widerstandslose Knechte der Vergänglichkeit. Wohl rühmt man in der Gegenwart die Verbesserung des Verhältnisses des Menschen zur äusseren Welt, aber auch wenn dieses Verhältnis wirklich so vollkommen wäre, wie dieser genügsame Optimismus behauptet, so vermöchte doch er sich nicht damit zu bescheiden; denn was nützt die höhere Gewalt des Menschen über den Stoff, wenn sie nicht das innere Leben des Geistes fördert? — Hier haben wir eine Theodicee ganz anderer Art als diejenige von Leibniz, welche als Kind des Rationalismus und Dogmatismus ihre Zeit gehabt hat. Hier werden die Bahnen jener neuen Theodicee eingeschlagen, welche Fichte gewiesen hat, der Theodicee, welche die Quelle des Menschenschicksals in der eigenen Brust nachweist. Du selbst trägst Dein Schicksal in Dir, Dein Glück und Deine Schmerzen, und Du selbst bist ihre Ursache, sie sind

Dein eigenstes Eigentum. Bist Du Bürger der Geisteswelt geworden, so hast Du alles. *Omnia mea mecum porto.* Und die Schmerzen sind nichts anderes als Zeugen unserer inneren Krankheit oder Unvollkommenheit. Hier emanzipiert sich wie in Goethes Prometheus das Individuum vom Allgemeinen, vom Schicksal, und wir haben auf ethischem Gebiet denselben Gedanken, welchen Kant für das theoretische Gebiet nachgewiesen hat: Wie das Subjekt seine Erkenntnis in sich selbst verarbeitet, ebenso ist auch mein Schicksal nichts ausser mir, sondern meine Aufgabe, welche ich innerlich zu verarbeiten habe. Solang musste und muss die Theodicee misslingen, bis der Mensch bei sich selbst anfängt. Das Delphische γνῶθι σαυτόν enthält die Lösung des Welträtsels. Diese neue Zielbestimmung befreit uns von dem ungezählten Heer von Wünschen und Sorgen. Solang ich von der Welt noch etwas will, bin ich ihr Sklave und muss mich ihr zu eigen geben, ihr meine Seele verschreiben. Indem ich mich selbst gewinne, finde ich das höchste, die Ewigkeit. Hat so der Mensch in sich selbst Umschau gehalten und Ordnung geschaffen, so wird auch das Bild der umgebenden Welt nicht mehr so schief ausfallen, wie auf dem Standpunkt der vorsittlichen Entwicklung. Die bitterste Krankheit, die man sich denken kann, ist das geistige Altwerden, aber ewige Jugend ist erreichbar durch des sittlichen Charakters eigenste Tat. Und so endet Schleiermacher mit dem Postulat: Sei nur selbst geistig jung und lebendig, so hat das Vergängliche keinen Teil an Dir; wer aber innerlich abschliesst und fertig zu sein wähnt, der zehrt von einem Kapital ohne Zinsen, und das Ende ist geistiger Tod schon vor dem leiblichen. — Doch wird man eine Gefahr den Monologen nicht absprechen können, und insofern hat der Tadel Franks gegen die Monologen [1] einiges Recht. Nämlich jeder einigermassen Begeisterungsfähige wird in den Monologen sein Bild abgezeichnet finden, (denn so sollen wir sein, aber die

---

[1]) cf. Frank Gesch. u. Kritik der neueren Theol. Erlangen u. Leipzig. 1898. pag. 81.

Wenigsten sind es) und auf Grund davon sich Illusionen hingeben, während diese Freiheit doch nur einmal völlig verwirklicht war: in Jesus. Wird aber die Möglichkeit zugegeben, das Ideal zu verwirklichen, sei's auch nur einmal, so ist der Bann gebrochen, und wir haben die Theodicee.

Ziehen wir aber auch hier wieder das Facit, so wird man anerkennen müssen, dass auch hier die Theodicee praktisch ist, nicht wissenschaftlich. Wir bewundern, wie hier vom ethischen Genie das Übel tatsächlich besiegt ist, aber wir suchen vergeblich nach einer Erklärung über die Ursache des Übels. Für das religiös-praktische Bedürfnis ist eine solche Theodicee zweifellos genügend, denn ihm ist die Theorie Nebensache, wenn nur dem Leiden abgeholfen ist. Aber das wissenschaftliche Interesse fordert mehr, es fordert eine kausale Ableitung des Übels, und sofern diese fehlt, wird man die Theodicee in Schleiermachers Monologen, so schwer einem dies Urteil auch werden mag, für wissenschaftlich ungenügend erklären müssen. Wenn es aber wahr ist, was an mehreren Beispielen (bei Schleiermachers Glaubenslehre und mehr noch bei Schelling und Schopenhauer) nachgewiesen werden soll, dass eine wissenschaftlich-kausale Erklärung des Übels überhaupt unmöglich zu sein scheint, so ist für unser Erkennen alles Mögliche geleistet, wenn uns eine religiös-praktische Theodicee geliefert wird. Sofern dies in Schleiermachers Monologen geschieht und er hierin sich mit Fichte begegnet, werden wir die Monologen als einen der wertvollsten Beiträge zur Lösung unsrer Frage in dankbarster Errinnerung bewahren.

Auf optimistische Bahnen führt uns auch die Lehre von der Beziehung zwischen Gott und Welt in der „Dialektik“: Gott ist nicht ohne Welt und die Welt ebensowenig ohne Gott, und die Welt selbst ist die Einheit von Natur und Vernunft, von Realem und Idealem. Nirgends ist die Natur ohne Vernunft und Willen; wohl kann das Ideale nach unten hin abnehmen, aber nie ganz verschwinden. Auch was uns tot scheint, ist in einer höheren Sphäre Glied eines grösseren Zusammenhanges von Idealem und Realem. Die Abhängigkeit der Dinge von Gott ist identisch mit

§ 3. Die Dialektik.

dem Naturzusammenhang, und deshalb ist ein unmittelbares Eingreifen Gottes, das Wunder, zu verneinen. In Gott, als dem Absoluten, ist jeder Gegensatz ausgeschlossen, aber alle Gegensätze werden aus dem Absoluten entwickelt und in ihm versöhnt, sodass also vom Absoluten aus angesehen das ganze Stufenreich der Dinge vollkommen ist. Der Optimismus und die Theodicee der Dialektik Schleiermachers beruht darauf, dass er den Weltprozess teleologisch erklärt.[1]

§ 4. **Ethik.** Dem Gegensatz gegen den dualistischen Idealismus, welchen schon die Dialektik ausgesprochen hat, ist Schleiermacher stets treu geblieben, und gerade darin ist er mit den Grössten seiner Zeit, besonders mit Schiller, einig, wenn er den Gegensatz zwischen Ethik und Naturwissenschaft bekämpft und für das ethische Handeln eine harmonische Grundlage der Natur fordert.[2] Er erklärt es als Voraussetzung für das Handeln der Vernunft auf die Natur, dass die Natur ursprünglich teleologisch für die Vernunft organisiert sei; Ziel ist, dass die ganze irdische Natur, welche mit der menschlichen in Verhältnis steht, versittlicht werde.[3] Wo beide, die Vernunft und die Natur, sich einigen, ist ein Gut; da die Vernunft aber die verschiedensten Formen des Wirkens auf die Natur hat, gibt es auch ebensoviele Güter, und ihre Totalität ergibt den Begriff des höchsten Gutes.[4] Wichtig für unseren Gegenstand ist die Feststellung, dass hier die Natur nicht mehr Schranke ist, wie bei Fichte, sondern der notwendige Stoff der Vernunfttätigkeit. So werden also hier die dualistischen und pessimistischen Elemente, welche der Ethik bei Fichte anhaften, von Schleiermacher ausgeschieden. Trotzdem

---

1) cf. Schleiermachers Dialektik § 216; 223 ff; 213 f. Ferner: Höffding. Gesch. d. n Phil. II. 1896. pag 234; Überweg. Grundriss III. 2. pag 73 f; Ed. v. Hartmann. Gesch. d. Metaphys. II. 1900. pag 141.

2) cf. Philos. Ethik (herausgeg v Twesten) § 103, 124, 325.

3) cf. Entwurf des Syst d. Sittenl. herausg. von Schweizer § 88 ff, 98 ff, 123.

4) cf. Phil. Eth. Einl. II. u. III. u. pag 38 ff u. Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre, pag 231.

hat Schleiermacher in gewissem Sinn den Gegensatz zwischen Natur und Vernunft beibehalten, denn er ist ihm die teleologisch notwendige Voraussetzung und Bedingung des ethischen Handelns. Aber das Böse hat in der Natur als solcher nicht seinen Sitz. Überhaupt ist das Böse an sich nichts; es kommt nur zum Vorschein zugleich mit dem Guten, denn das Gute ist immer nur werdend, nie fertig. Der Gegensatz zwischen Gut und Böse bezeichnet nichts anderes als den positiven und negativen Faktor im Prozess der werdenden Einigung. Auch die Natur ist in diesem Prozess enthalten, kann also nicht böse sein; böse wird die Natur nur, wenn sie vom Ich im Gegensatz zur Vernunft ergriffen und festgehalten wird. [1]

§ 5. Die Glaubenslehre.

Vom Übel, welches Schleiermacher mit diesem Bösen in Verbindung gesetzt hat, erfahren wir Näheres in seiner Glaubenslehre. [2] Während er bisher die Existenz des Übels, teils (in den „Reden") einfach verneint, teils (in den Monologen) die praktische Überwindung des Übels dargestellt hatte, stossen wir hier auf eine völlig neue Behandlung unseres Gegenstandes. Hier genügt ihm nicht mehr die Leugnung des Übels, auch nicht mehr seine Überwindbarkeit; er versucht hier eine kausale Ableitung desselben. — Die Übel sind Lebenshemmungen im Verhältnis des Menschen zur Welt. Grund derselben ist der Umstand, dass der ursprüngliche Naturzustand des Menschen durch die Sünde verderbt ist. Wir haben daher zuerst vom Grund des Übels, der Sünde, zu reden, von welcher der zweite Teil der Glaubenslehre (§ 87) handelt. Die Sünde ist Hemmung und Schwächung des Gottesbewustseins infolge des Widerstreites unserer Sinnlichkeit mit dem Gottesbewusstsein. Solang das Gottesbewusstsein fehlt, gibt es auch keinen Widerstreit zwischen

---

1) Entwurf eines Syst. der Sittenl. herausgeg. v. Schweizer. pag 53 ff u. pag 72 ff.

2) 2. Aufl. Bd. I. pag 384 396, 402, 412 466, 479, 486, 503, 509.

Fleisch und Geist, und als reines Naturwesen ist der Mensch ursprünglich vollkommen und nicht böse. Aber durch das Gottesbewusstsein erwacht der Geist im Menschen und mit ihm der Gegensatz gegen das Fleisch, ohne dass jedoch der Geist imstande wäre, aus sich selbst heraus den Widerstand des Fleisches zu brechen. Aus dieser Schwäche des Willens erwacht im Verstand das Bewusstsein von der Sünde als einer Störung der Natur, welche, wie die Vollkommenheit des Erlösers zeigt, vermieden werden kann. Diese Disharmonie entsteht nicht erst im Einzelmenschen, sondern ist uns angeboren und geht unserm Dasein voran. Sofern wir aber die Bösartigkeit durch unsere eigene Tat fortpflanzen, ist die Wirklichkeit der Sünde dennoch in uns selbst begründet. Jene Sündhaftigkeit, welche der Tat des Einzelnen vorangeht, ist die Erbsünde, und diese kann nur durch Erlösung wieder aufgehoben werden. Nur eine Fähigkeit ist dem Menschen geblieben, die Erlösung in sich aufzunehmen, denn sonst wäre die Erlösung überhaupt unmöglich. Also geht die Unfähigkeit zum Guten nur auf das menschliche Handeln, nicht auf seine Empfänglichkeit für die Wirkung des Geistes. — Die Erbsünde ist nicht Schuld, denn sie liegt jenseits des eigenen Daseins und Tuns. Erst mit der menschlichen Selbsttätigkeit beginnt die Schuld. Jedoch als Gesamttat der Menschheit ist die Erbsünde auch Gesamtschuld. Übrigens ist der Ausdruck Erbsünde nicht ganz genau, weil schon die ersten Menschen, also ohne Vererbung, dieselbe Sündhaftigkeit hatten. Also ist die Sünde unvermeidliche Folge unserer menschlichen Natur, nicht bloss eine Vererbung. Und durch den Sündenfall ist die Natur nicht geändert worden, denn jene Verderbnis ist nicht Folge, sondern Bedingung des Sündenfalls. Damit fällt auch jene künstliche Theorie, dass die Menschheit in Adam eingeschlossen war, da er sündigte. — Wie verhält sich Gott zur Sünde in ihrer Entstehung und nach derselben? In diese doppelte Frage konzentriert Schleiermacher seine Theodicee, welche er in Bd. I, § 75–78 entwickelt. Die Sünde ist nicht als solche von Gott gewollt, sondern nur in Bezug auf die Erlösung. Da der Mensch frei, aber doch zugleich von

Gott abhängig ist, so ist Gott in gewissem Sinne Urheber der Sünde, welche von Gott geordnet ist, eben um die Erlösung notwendig zu machen; er lässt sie zu, um sie durch die Gnade aufzuheben. Die Sünde ist also als die jedesmal noch nicht gewordene Herrschaft des Geistes von Gott geordnet, nicht an und für sich, sondern sofern durch ihn auch die Erlösung bewirkt wird. So rechtfertigt sich die Sünde teleologisch; wenn dann Schleiermacher auch nachher das Übel mit der Sünde in ein kausales Verhältnis setzt, so darf nicht vergessen werden, dass wenigstens hinter der Sünde und vermittelst ihrer dann auch hinter dem Übel die Teleologie im Hintergrund steht. — Nachdem die Sünde hervorgetreten ist, verknüpft Gott mit ihr die Strafe als Lebenshemmungen, welche sich durch die göttliche Weltregierung entwickeln (§ 76. 1). Also sind die Übel, und zwar alle, Folgen der Sünde; sie scheiden sich in natürliche oder mittelbare Übel, welche mit der Sünde in mittelbarem Zusammenhang stehen und von der menschlichen Tätigkeit unabhängig sind, und in gesellige oder unmittelbare Übel, welche unmittelbar von der Sünde hervorgerufen sind und die ursprüngliche Harmonie stören. Nicht die Sünde des Einzelnen ist Ursache des einzelnen Übels: dies ist der Irrtum des Judentums und Heidentums (§ 77), welche im Einzelleben die Kongruenz zwischen Übel und Sünde aufsuchen. Vielmehr die Gesamtschuld der Menschheit ist Ursache des Gesamtübels, und beide stehen miteinander in Proportion (§ 75 3). Mit der Aufhebung der Sünde verschwindet auch das Übel: deshalb ist es auch vergebens, das Übel als solches, abgesehen von der Sünde, zu bekämpfen (§ 78). Soll der Menschheit vom Übel geholfen werden, so muss man die Sünde bekämpfen. — Sogar das Gotteskind kann nach Jesu Verheissung, Verfolgung und Leiden erfahren (§ 77), weil eben die Menschheit unter der Gesamtschuld leidet, deren Folgen auch das Gotteskind nicht entrinnt. Ist doch die ganze Menschheit Subjekt der Sünde; und Gottes Gerechtigkeit ordnet die Gesamtübel im Verhältnis zur Gesamtsünde. (§ 84. 2). Kann man auch im einzelnen Fall vom Mass des Übels nicht auf den Grad der

Verschuldung zurückschliessen, so bilden doch für das Gesamtbewusstsein der Gemeinschaft die physischen Übel die rechtmässige Folge. — Eigentlich gehört der Gegensatz in der Welt zur ursprünglichen Vollkommenheit derselben, denn er hat den Zweck als Reiz für die Betätigung des Gottesbewusstseins und des sittlichen Entschlusses zu dienen. Ohne die Sünde wäre die Vergänglichkeit alles Irdischen nichts als eine unvermeidliche Unvollkommenheit; auf dieser Stufe darf also noch nicht vom Übel gesprochen werden, und die hier vorhandene Unvollkommenheit rechtfertigt sich teleologisch als der Entwicklung dienlich. Übel wird die Endlichkeit erst durch die Unkräftigkeit des Gottesbewusstseins (§ 75), und der Fromme versteht diesen Kausalzusammenhang zwischen Strafe und Sünde und unterwirft sich ihm mit Ergebung. Schleiermacher selbst gibt zu, dass dieser Kausalzusammenhang zwischen Sünde und Übel nur für den Frommen verständlich, also auch nur auf dem Standpunkt der Frömmigkeit gültig ist. — Folgende Theorien vom Übel hat Schleiermacher also für falsch erklärt: sowohl die, welche es überhaupt wegleugnet, als auch die, welche das Übel ohne Zusammenhang mit der Sünde zu verstehen sucht, denn es will und soll Antrieb zur geistigen und sittlichen Entwicklung sein. Falsch ist ferner, wie schon erwähnt, die jüdische und heidnische Forderung, dass die Glückseligkeit des Einzelnen mit seiner Würdigkeit zusammenhängt. — Zu der bisherigen kausalen Ableitung des Übels tritt nun noch die teleologische Rechtfertigung desselben. Zweck des Übels ist weder Besserung noch Rache oder Vergeltung, denn Rache zu nehmen ist Gottes nicht würdig, und zur Besserung dient die Strafe nicht, weil sie ein bloss sinnliches Motiv ist und mit der Verbesserung des Gottesbewusstseins im Menschen nicht zusammenhängt. Der Zweck der Strafe ist nur abwehrend oder einschränkend (§ 84. 3); die sinnliche Richtung soll durch sie gebrochen werden. Auf dem Standpunkt der Erlösung erscheint Gott überhaupt nicht mehr als strafender, sondern als vergebender. — Für die Leibniz'sche Theodicee hatte Schleiermacher nichts übrig, wie er ja überhaupt als Dogmatiker die

spekulativen Lehrstücke von sich fern hielt.[1] Im Gegensatz gegen Leibniz streicht er den Begriff des metaphysischen Übels und der besten Welt (§ 57—61), weil für einen vollkommenen Schöpfer ein vergleichendes, wählendes, kritisches Verfahren sich nicht eignet. Gott ist hier wie ein absoluter Künstler, für den es keine Wahl gibt, sondern nur das Ideal des Guten und Vollkommenen. Aber nicht die einzelnen Erscheinungen, sondern die Welt als Ganzes ist gut und vollkommen, und dies genügt dem religiösen Fühlen, dass das Universum intellektuell und praktisch ergiebig ist: intellektuell, sofern die Welt als Erkenntnisobjekt sich eignet zur Bildung des Menschen und seiner Erfahrung; praktisch, sofern das Physische sich den menschlichen Einwirkungen fügt. Für den intellektuellen und praktischen Trieb des Menschen gibt es keine unüberwindlichen Hindernisse, sondern das Universum ist Quelle der Erkenntnis und Material seines Handelns, angemessen für die höchsten Angelegenheiten des Geistes und der Frömmigkeit. (§ 57—59).

Wir kommen zur Kritik. Schon in der Ableitung der Sünde gerät Schleiermacher in eine Antinomie: einerseits ist alles Wirkliche nur durch den schaffenden Willen Gottes gesetzt, andrerseits darf Gott nicht direkt als Urheber des Bösen gedacht werden (cf. § 81). Für diese Antinomie versucht er folgende Auflösung: Was am Bösen real und von Gott abzuleiten ist, die freiwirkende sinnliche Kraft, ist nicht Sünde; und das, was das Böse bös macht, ist nicht von Gott, sondern vom Menschen.[2] Er sucht also das Böse zu halbieren, um das Materiale auf Gott, das Formale auf den Menschen abzuladen. Indem er aber das Böse teleologisch mit in den göttlichen Ratschluss aufnimmt, verfällt er dem Determinismus.[3] Gott als das schlechthin bestimmungslose Wesen und als Einheit der Gegensätze muss auch § 6. **Kritik.**

---

[1] cf. Gass: Optimismus und Pessimismus. Berl. 1876. pag. 199 und Nippold Handbuch der neuesten Kirchengeschichte III. 1. Berl. 1890. pag 23.

[2]) cf. Strauss. Glaubenslehre, 1841, Bd II. pag 383.

[3]) Dorner. Gesch. der protest. Theol. 2. Aufl. 799 und 812.

indifferent sein gegen Gutes und Böses, Wahres und Falsches, und wegen der absoluten Abhängigkeit des Menschen von Gott und wegen der absoluten Kausalität Gottes muss die Sünde als von Gott veranstaltet anerkannt werden: dann aber ist sie nicht mehr Sünde. — Auch die Auskunft kann nicht helfen, dass Gott die Sünde nur zugelassen hat. Legt doch schon jeder Besitzer eines bissigen Hundes um der öffentlichen Sicherheit willen seinem Hund einen Maulkorb an; und hier soll Gott die menschlichen Bösewichter ohne Vorkehrung auf die Menschheit losgelassen haben? Damit würde er ja die Vorsicht versäumen, welche jeder Mensch zu treffen gehalten ist. — Ferner: als notwendiger Durchgangspunkt für die menschliche Entwicklung wird die Sünde naturalisiert und dadurch aufgehoben.[1] Auch Siebeck[2] erklärt, dass die Frage nach der Entstehung der Sünde bei Schleiermacher nicht zu beantworten ist, denn es bleibe unverständlich, wie unter und neben der Wirkung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls ein solches Zurückdrängen des Höheren durch das Niedere möglich sei. Ist Gott *natura naturans* und *naturata*, wie ist eine Trübung des Gottesbewusstseins möglich? Ähnlich sagt Flebbe,[3] der Ursprung der Sünde bleibe bei Schleiermacher unklar, denn die Sündhaftigkeit sei schon von Natur vorhanden: also haben wir den offenbaren Determinismus, und die Sünde kann nicht mehr im Widerspruch stehen mit dem „gebietenden" Willen Gottes.

Man sieht, wie schon gegen die Lehre von der Sünde bei Schleiermacher Einwendungen erhoben werden; aber auch die Lehre vom Übel zeigt Schwächen. Er bringt es nämlich zu keiner Kongruenz zwischen Übel und Schuld, und so ist schon deshalb die kausale Ableitung des Übels aus der Sünde als miss-

---

[1]) cf. Frank. Gesch. u. Kritik der neueren Theol. Erlangen u. Leipzig, 1898. 3. Aufl. pag. 107 f.

[2]) cf. Siebeck Religionsphilosophie, pag. 229.

[3]) cf. Flebbe. Die Lehre Schleierm. v. d. Sünde u. v. Übel, 1873. pag 16 f u. pag 30.

lungen zu bezeichnen. Zwar, wenn Schleiermacher lehrt, dass die Vergänglichkeit auch ohne Sünde bestehen würde, so ist dagegen vom Standpunkt der Religion aus nichts einzuwenden, denn jene Unvollkommenheit rechtfertigt sich unter dem teleologischen Gesichtspunkt der göttlichen Erziehungsabsichten; wie wir noch zu zeigen haben werden, ist auch Richard Rothe dieser Ansicht gefolgt. Auch dagegen ist vom religiösen Standpunkt nichts einzuwenden, dass Schleiermacher eine kausale Verknüpfung zwischen dem Übel und der Sünde vornimmt, denn unsre religiöse Erfahrung stimmt dem zu. Während jene allgemeine, von der Sünde unabhängige Unvollkommenheit der Vollkommenheit teleologisch dient, hat das Übel keinen positiven, sondern bloss einen negativen Zweck im göttlichen Haushalt, nämlich die Aufhebung der Sünde: so verknüpft sich beim Übel der teleologische Gedanke mit dem kausalen. Dass aber die Kausalität religiös begründet ist und nur auf religiösem Standpunkt gültig, wurde an Schleiermachers ausdrücklichen Worten am gegebenen Orte gezeigt. Man kann aber jenen Kausalzusammenhang vom Standpunkt der religiös nicht orientierten objektiven Wissenschaft einfach leugnen, denn wissenschaftlich denkbar wäre ja auch die Möglichkeit, dass jener Kausalzusammenhang von einer blinden Schicksalsmacht geordnet ist. Also ist der „wissenschaftliche“ Beweis dieser Kausalität misslungen, während wir uns vom Standpunkt der Religion aus mit Schleiermachers Darstellung sehr wohl zu befreunden vermögen, wenigstens bis zu diesem Punkt. — Aber mit seiner Theorie von der Proportion zwischen Gesamtschuld und Gesamtstrafe ruft nun Schleiermacher auch die schärfste religiöse Opposition gegen sich auf. Der Einzelne, so lehrt er, leidet mit der Gesamtheit, mit und in welcher er gesündigt hat; dies ist verwandt mit der antiken Ansicht, welche das Einzelschicksal als verflochten mit dem der Gesamtheit ansah. Aber schon die ausgehende Antike vollzieht die Emanzipation des Individuums von der Gesamtheit, und Grundgedanke des Christentums ist es, auf den Einzelnen absoluten Wert zu legen und ihn der göttlichen Fürsorge teilhaftig

zu wissen. Wer den Einzelnen miteinbezieht in die Gesamtstrafe, der wird schliesslich auf die Schwierigkeit von Jer. 31. 29 f und Ezech. 18. 2 stossen: Die Väter haben Herlinge gegessen, und den Enkeln sind davon die Zähne stumpf geworden. Diese Logik mag sich in dem System schön ausnehmen, nicht in der Wirklichkeit. Wohl kann man im menschlichen Zusammenleben schweigend Strafe dulden, welche eigentlich ein anderer verdient hat; man schweigt, weil man denkt, die Strafenden sind fehlbare, irrtumsfähige Menschen, denen einmal die Geduld ausgeht, oder die zu kurzsichtig sind, um der Wahrheit auf den Grund zu kommen. Dass aber der Allwissende und Allmächtige zu solchem summarischen Verfahren greifen müsse, will dem religiösen Sinn nicht eingehen, wofern man nicht etwa gar auf die Vermutung kommen sollte, dass der einzelne Sünder als solcher seinem Gott unerreichbar sei. Dass Schleiermacher eine solche Theodicee geben konnte, hängt mit seinem Spinozismus zusammen: die göttliche Allmacht offenbart sich völlig nur im Zusammenhang des Weltalls.[1] Zudem ist die Proportion zwischen Gesamtschuld und Gesamtstrafe völlig unbeweisbar, denn wir haben dafür keine Kontrolle. Aber auch die Ethik muss dagegen protestieren, denn auf diesem Standpunkt ginge die Selbständigkeit des Individuums verloren,[2] weil Gott nur mit der Gesamtheit handeln würde, in welcher der Einzelne aufginge. Da könnte sich der Einzelne hinter der Gesamtheit verschanzen, welche für ihn büssen müsste, da er selbst für Gott unerreichbar ist. — So ist uns die kausale Erklärung des Übels bei Schleiermacher unter den Händen zerbrochen und nur ein Rest davon geblieben. Aber mit der Schale ist noch lange nicht die ganze Theorie zerbrochen, denn es findet sich darin der bleibend wertvolle Kern einer teleologisch-religiösen Theodicee.

---

[1]) cf. Dorner. Gesch. d. prot. Theol. pag 812. Strauss, Charakteristiken u. Kritiken. pag 166. Pfleiderer. Gesch. d. prot. Theol. Freiburg, 1891. pag 109 f.

[2]) cf. Flebbe a. a. O. pag 29.

Welcher Vergleich wäre Gottes würdiger in seinem Verhältnis zum Menschen als derjenige mit einem Erzieher? Der Erzieher stellt seinem Zögling Aufgaben, denn des Menschen Erziehung und Adel besteht in der Arbeit. Kein Erzieher wird die Lösung der Aufgabe fertig aus der Hand geben, sonst ist die ganze Aufgabe nur Theaterspiel gewesen. Ist die Lösung gefunden, so ist die Freude um so grösser, je grösser die Schwierigkeit war, und damit verbindet sich notwendig das Bewusstsein eines Kraftzuwachses und neuer Lebens- und Kampfesmut. Nur das ist unser Eigentum, was wir erworben haben. Weil uns also Gott den Himmel nicht fertig schenken kann, stellt er uns in den Unvollkommenheiten unseres Lebens nichts als Aufgaben, welche nichts weniger als Übel sind, und er lässt uns die Wahl zwischen frommem und gottlosem Leben. Was wir im Fleisch leben, das mögen die Narren Leben nennen; da fing mein Leben an, da ich dich liebte, und darauf nun gehen alle Einwirkungen Gottes, dass die Menschen den Betrug der Welt durchschauen und Gott lieben lernen. Auch der Sünde und den daraus folgenden Übeln spreche ich im göttlichen Erziehungsplan den Zweck zu, der Menschheit ihre sittliche Aufgabe, Kraft und Freiheit zum Bewusstsein zu bringen. Das Übel treibt uns zum Kampf wider seine Ursache, das Böse, und im Kampf mit dem Bösen werden wir selbst gut. Sind wir gut geworden, so ist das Übel tot, und die noch gebliebene Unvollkommenheit wird gar nicht mehr als Übel empfunden. — Dass dieser Erziehungszweck an allen erreicht wird, ist zu bestreiten. Mancher widersetzt sich den Schicksalsmächten und will nichts lernen, und so verfällt er dem Verderben, das er selbst über sich heraufbeschwor. Dass aber das Erziehungswerk Gottes nicht vergeblich ist, beweisst der unbestreitbare Fortschritt der Menschheit. — Aber manche Übel dienen durchaus nicht dem menschlichen Fortschritt, sondern üben eine vernichtende Wirkung. Wo bleiben da die göttlichen Erziehungsgedanken? Wo ist nun dein Gott? Mein Gott ist ein gewaltiger Gott, und er will auf der Erde keine Götter, sondern Kinder. Der Mensch aber, dem auf der Erde alles gelingt, unterliegt der *ὕβρις*, er baut

sich Türme in den Himmel. Keinem Leben bleiben jene niederschmetternden Erfahrungen erspart, weil sie jedem notwendig sind, damit er lernt in bescheidener Demut zu dem emporzuschauen, welcher nur Gedanken des Friedens mit uns hat. Weil der Mensch sich selbst zum Gott machen würde, braucht er die Erweise der göttlichen Allmacht, welche sein Leben in seinen Fundamenten erschüttern; aber indem Gott nimmt, gibt er sich selbst, denen die ihn lieben. Also auch jene Übel, welche nicht im Zusammenhang mit unserer Sünde stehen, dienen dem göttlichen Erziehungsplan. Überhaupt, was man in gemeiner Rede Übel nennt und gegen den Gottesglauben ausbeutet, das sind Erziehungsmittel Gottes, deren das Gotteskind sich rühmt und freut, während sie dem Gottlosen zum Verderben werden: die Ursache davon liegt nicht in den Übeln, sondern im sündigen Subjekt. Indem wir uns so mit dem bescheiden lernen, was uns als praktisch-religiösen Menschen geblieben ist, sind wir nicht ärmer, sondern reicher geworden. Wir lernten die Lösung unseres Problems da suchen, wo sie wirklich zu finden ist und ersparen uns damit nutzlose Versuche mit einer wissenschaftlich kausalen Erklärung des Übels. Dass diese praktisch-religiöse Auffassung zu schwach sei, wird nur der behaupten, der die Probe im *examen rigorosum* des Lebens nicht gemacht hat. Wenn irgendwo, so gilt es hier, dass Probieren über Studieren geht.

III. Abschnitt:

SCHELLING.

§ 1 Einleitendes.

Bekanntlich bereitet kein System der Darstellung soviel Schwierigkeiten als gerade das Schelling'sche, weil fast in jeder Schrift sein philosophischer Standpunkt eine Fortbildung erfährt. Zu diesen allgemeinen Schwierigkeiten kommt bei unserem Gegenstand noch die besondere, dass Schelling in seinen Anfängen unser Problem nur gestreift hat, während er sich später desto gründlicher damit befasste. Aber jene späteren Beiträge Schellings zur Theodicee werden nur dann recht verständlich, wenn man die Entstehung und Entwicklung der Prinzipien kennt, auf welche sich seine spätere Theodicee gründet. Wenn nun auch in den Anfängen mehr jene allgemeinen Prinzipien zur Sprache kommen, die mit der Lehre vom Übel nur lose zusammenhängen, so wird man in der späteren Entwicklung die Kontinuität der Gedanken desto klarer erkennen.

Mehr als alle anderen Philosophen hat Schelling die Luft der Romantik geatmet, [1] aber bevor er dahin kam, hat er eine lange Entwicklung durchlaufen. Schellings Erstlingsarbeit für seine Magisterpromotion, 1792, *de prima malorum humanorum origine* [2] bewegt sich in Herder'schen Bahnen. Die Erzählung in Genesis III. allegorisierend lehrt er, dass das goldene Zeitalter verloren ging infolge der Unzufriedenheit mit dem gegenwärtigen Zustand und infolge des Strebens nach höherem, aus Wissbegierde;

---

[1]) cf. Gass. Gesch. d. prot. Dogmatik IV. 360.

[2]) Schellings Werke I. 1. pag 1—40. cf. Kuno Fischers Schelling 2. Aufl. 1895, pag 15.

eben dieses Streben nach höchster Erkenntniss brachte Elend, Übel, Tod. Schelling bemerkte später selbst die pessimistische Färbung seiner Theorie.

In seiner Schrift „vom Ich als Prinzip der Philosophie“, 1795, bewegt er sich in Gedanken von Fichtes Wissenschaftslehre. Für das unendliche Ich gibt es kein Objekt, also auch kein Bewusstsein, keine Persönlichkeit. Folglich ist die Kausalität desselben auch nicht als Moralität und Weisheit, sondern als absolute Macht vorzustellen. Trotzdem besteht zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit eine prästabilierte Harmonie.[1] Hierher gehören auch seine „philosophischen Briefe über den Dogmatismus und Kritizismus“, 1796, worin er den Spinozismus für Schwärmerei erklärt, denn nach ihm müsse sich das Subjekt im Absoluten verlieren, und es gebe hier nur passive Glückseligkeit. Der Kritizismus dagegen fordere einfach: Sei! und er erkläre das unendliche Streben als Bestimmung des Menschen; ja mit Lessing sagt er, Seligkeit ohne Streben sei Langeweile; je süsser ein Volk von der übersinnlichen Welt träume, um so unnatürlicher und verächtlicher sei es. Statt die Freiheit vergebens in der objektiven Welt zu suchen, soll der Geist durch sich selbst frei werden ohne Furcht vor einem strafenden Richter. Die Idee belohnender Glückseligkeit ist eine Täuschung, und es ist eine Forderung der Vernunft, der belohnenden Glückseligkeit nicht mehr zu bedürfen; und so wendet er sich auch gegen den Versuch, aus praktischem Bedürfnis die Existenz eines moralischen Gottes zu beweisen.[2] In all diesen Sätzen hört man Fichte heraus mit seiner Betonung der Aktivität und Ablehnung der Passivität. Auch das Glück darf nichts passives sein; es muss von innen heraus kommen, und die Aussenwelt mit ihren Übeln vermag dem sittlichen Menschen ebensowenig etwas wegzunehmen als zu geben. Eine besondere Beurteilung dieses Standpunktes

---

[1]) cf J. E. Erdmann. Versuch einer wissensch. Darstellg. d Gesch d. n. Phil. III. 2 pag 80.

[2]) cf. Brief 6 7. 9. 10

ist überflüssig, weil man sonst das bei Fichte Gesagte wiederholen müsste.

Während nun Fichte dabei beharrte, die Ethik Kants zur Metaphysik auszubauen, knüpfte Schelling an Kants Ästhetik in der Kritik des Urteilskraft an, um durch Vollendung der dort niedergelegten Aufgaben eine ästhetische Überwindung aller Gegensätze zu gewinnen. Hatte Kant die Zweckmässigkeit in der Natur nur als Reflexionsprinzip unserer Betrachtung bezeichnet, also nur ideell gültig, dagegen die objektive Geltung der Teleologie vereint, so hatte Fichte die Kantische Schranke durchbrochen, indem er die Tatsache der bewusstlosen Intelligenz als Vorstufe des Bewusstseins entdeckte; und dies ist nun der Punkt, wo Schelling innerhalb des Fichte'schen Systems sein eigentliches Thema ergriff, um in der Selbstorganisation der Materie Intelligenz nachzuweisen, so dass die Zweckmässigkeit nicht mehr bloss für die Reflexion gelten soll, sondern als Erkenntnisprinzip.[1] Eben dies ist nun auch die epochemachende Bedeutung Schellings für unsere Frage nach dem Übel, dass er die Zweckmässigkeit als ein objektiv gültiges philosophisches Prinzip ergreift und durchführt.

§ 2. Die Identität.

Die unendliche Welt, so lehrt Schelling in seinen „Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus als Wissenschaftslehre", 1796 f.,[2] ist nichts anderes als unser schaffender Geist selbst in unendlichen Produktionen und Reproduktionen, und in der äusseren Welt finden wir die Geschichte unseres Geistes wieder. Ein Trieb, die Kraft des Geistes, geht durch die ganze Natur, siegend oder unterliegend, im Ringen mit der Materie, und er arbeitet in allen seinen Bildungen nach demselben Ideal der Zweckmässigkeit. Und wie innerster bewegender Grund, so ist der Geist auch letzter treibender Zweck und Frucht der Entwicklung. Daraus nun, dass derselbe Geist, welcher die Natur bildet, auch im Menschen nachgewiesen wird, erhalten wir für

---

1) Kuno Fischer a. a. b. pag 299

2) S. Werke I. 1. pag 360 382 ff u 401 ff.

unser Thema die wichtige Konsequenz, dass nun auch die feindliche Stellung des Menschen zur Aussenwelt, welche durch das Fichte'sche System hindurchgeht, verschwindet und einer Naturfreude, ja einem Naturkultus Platz macht, welcher Schellings Namen unvergesslich gemacht hat. Die Zweckmässigkeit ist nun nicht mehr bloss im Menschen vorhanden, sondern geht durch das Universum, ist also ein kosmisches Prinzip. Und daraus fliesst der Optimismus, welcher Schelling in dieser ersten Periode auszeichnet, wenn wir auch sehen werden, dass er doch schon früh einen tiefen Blick hatte für das Irrationale in allem endlichen Geschehen.

In seiner Schrift von der „Weltseele", 1798, geht Schelling aus von der Voraussetzung eines allgemeinen Dualismus in der Natur; da aber jeder Dualismus auf einer tieferen Einheit ruht, muss ein Prinzip die ganze Natur, die organische und unorganische, verbinden, und dies ist die Weltseele, welche die beiden Grundkräfte zusammenfassend als allgemeines Leben durch die ganze Welt geht, sie organisiert und zum System bildet. Mit bloss kausaler Notwendigkeit anstatt der Zweckmässigkeit ist dieses Zusammengehen der Gegensätze unerklärbar, denn überall zeigt die Natur Hass gegen die Uniformität, Willkür, scheinbare Gesetzlosigkeit, und eben die Annahme einer Weltseele soll diese Auflösung der Gegensätze begründen. — Auf Grund dieser inneren Naturzweckmässigkeit behauptet nun Schelling die Einheit von Natur und Geist und wiederholt, was schon Leibniz erklärt, dass es nichts absolut Geistloses gebe, sondern der Geist schreibe der Natur seine Gesetze vor. Also gibt es keine unauflöslichen Gegensätze mehr, sondern nur noch stufenmässige Entwicklung. [1] Das gemeinschaftliche Ideal aller Naturbildungen ist die Vereinigung von Notwendigkeit und Freiheit im vollkommenen Naturprodukt, aber in keiner Entwicklungsstufe wird jenes Ideal vollkommen erreicht, denn es kann kein Produkt sein, worin jene entgegen-

---

1) Werke I. 2. pag 20.

gesetzten Tätigkeiten der Freiheit und Notwendigkeit absolut zusammentreffen, in welcher die Natur zur Ruhe gelangt. Deshalb ist jedes Individuum ein misslungener Versuch der Natur, das Absolute in ihm darzustellen.[1] Alles Permanente ist für die Natur eine Schranke ihrer eigenen Tätigkeit, und die rastlose Natur muss gegen jede Schranke ankämpfen, denn nicht das Dasein des Individuums ist Zweck der Natur, sondern in und durch die Individuen als Mittel bezweckt die Natur nur das Leben der Gattung, welche bleibt, während das Individuum untergeht, weil nach der Erfüllung des Gattungszweckes die Natur kein Interesse mehr hat an der Erhaltung des individuellen Lebens.[2] — Zuerst sahen wir Schelling von Fichte herkommen und naturgemäss erhielten wir auch die Fichte'sche Antwort auf unsere Frage. Aber schnell ist Schelling über diesen Standpunkt hinausgewachsen, und so erhalten wir hier eine neue Antwort. Da alles durch einen in der Natur herrschenden unbewussten Somnambulismus und Divination innerlich zweckmässig verknüpft ist, ist kein Übel in der Natur als Ganzes betrachtet. Das Übel herrscht erst in den Individuen als misslungenen Versuchen einer gegen alles Individuelle gleichgiltigen Natur. Nur so lange duldet die Natur das Individuelle, als es dem Allgemeinen dient. Sofern das Übel nur in den Individuen erscheint, muss seine Ursache eben in der Individualisation, im Losreissen vom Allorganismus gesucht werden. Das Allgemeine bekämpft das Besondere, und daran geht das letztere zu Grunde: damit proklamiert Schelling aber einen neuen Dualismus zwischen dem Allorganismus der Natur und den Einzelbildungen. Das Einzelne wird zu einem nicht sein sollenden Auswuchs. Dass dies ein Fehler ist, liegt auf der Hand; das Richtige wäre, das Einzelne als teleologisch wertvolles Glied des Ganzen und dies Ganze als Stufenbau von ineinandergefügten Individualitäten zu erkennen.[3]

---

1) Werke I. 3. pag 43 in: Erster Entwurf eines Syst. d. Naturphil 1799.
2) a. a. O. pag 48 ff.
3) cf. Ed. v. Hartmann. Gesch. d. Metaphys. II. pag 111 u. 126 f.

Denn dass das Einzelne ein nicht sein sollender Auswuchs sei, wird uns kein Philosoph der Welt einzureden vermögen. Unmöglich kann das Individuum sich vom Allgemeinen losreissen, bevor es existiert; existiert es aber, so kann es sich nicht mehr durch Losreissung vom Allgemeinen seine Existenz geben. Damit fällt diese ganze kausale Erklärung des Übels aus der Individualisation in nichts zusammen.

Bisher war es der Weltentwicklungsprozess, der in seiner Totalität das absolute Wesen Gottes darstellt. Dadurch wird die Naturphilosophie religiös, denn hier schaut der Mensch unmittelbar Gottes lebendiges Dasein; hier ist die Natur selbst göttlich, und von Unvollkommenheit kann nur im Einzelnen die Rede sein. Doch kann unser Philosoph dabei nicht stehen bleiben; er kann die Selbstoffenbarung Gottes nicht auf die Natur beschränken, sondern muss sie auch in die Menschenwelt und Geschichte hinein fortsetzen, und so lehrt er jetzt, dass die Offenbarung Gottes erst in der Menschenwelt ihren Abschluss und ihre Vollendung finde. Während nun Fichte alles Äussere nur im Gegensatz zum Ich zu betrachten vermochte und ihm deshalb feindlich gegenüberstand, will Schelling die Natur nicht bloss im Verhältnis zum Menschen betrachten, sondern er anerkennt überhaupt nur eine einzige Entwicklungsreihe, deren Glied der Mensch ist, von den Naturdingen nur durch den Grad der Entwicklung unterschieden. Nicht als Fremdling steht der Mensch in der Natur, sondern er gehört zu ihr und sie zu ihm. Dieser Ableitung dient Schellings „System des transcendentalen Idealismus“, 1800. Auf Grund der Übereinstimmung zwischen Subjekt und Objekt behauptet er die prästabilierte Harmonie oder Identität zwischen Natur und Intelligenz, und dieselbe Intelligenz, deren Wirkungen wir in der Natur bewundern, durchwaltet auch die Geschichte. Für die oberflächliche Ansicht scheint die Geschichte völlig gesetzlos und zufällig, aber in Wahrheit vereinigen sich in ihr Gesetzmässigkeit und Willkür. [1] Jene Gesetzmässigkeit durch-

---

[1]) Werke I. 3. pag 587 ff.

zieht als Gewebe einer unbekannten Hand das freie Spiel der Willkür, und diese Ansicht nennt Schelling das System der Vorsehung, welches sich zum Absoluten erhebt, als dem gemeinsamen Grund der Harmonie zwischen Freiheit und Intelligentem oder Notwendigkeit. Aber nie ist diese postulierte absolute Synthesis zwischen dem freien Handeln und der Prädetermination des Absoluten völlig erreicht; wäre sie erreicht, so würde man einsehen, dass alles, was durch Freiheit im Verlauf der Geschichte geschehen ist, in diesem Ganzen gesetzmässig war, und dass alle Handlungen, obgleich sie frei zu sein schienen, doch notwendig waren eben um dieses Ganze hervorzubringen. Dieser Gegensatz zwischen der bewussten Tätigkeit des Individuums und der bewusstlosen Tätigkeit des Absoluten ist notwendig unendlich, denn wäre der Gegensatz je aufgehoben, so wäre die Erscheinung der Freiheit aufgehoben, welche einzig und allein auf jenem Gegensatz beruht. Also offenbart sich das Absolute in der Geschichte, aber nie vollständig, weil es sonst um unsere Freiheit geschehen wäre. Auf diesem Gegensatz nun beruht alles Irrationale in der Geschichte. Optimistisch urteilt Schelling, sofern die Geschichte als Ganzes die Offenbarung des Absoluten ist; doch will er innerhalb dieses Optimismus Raum gewinnen für das Irrationale oder für das, was wir das Übel und das Böse nennen. Unstreitig urteilt hier Schelling richtiger als jener Optimismus, welcher alles für gut und vollkommen erklärt; eine andere Sache aber ist es, ob es ihm gelingt, das Walten der Notwendigkeit und Freiheit so zu schildern, dass keiner dieser beiden Gegensätze zu kurz kommt. — Zwar verschwinden, so lehrt Schelling, die Individuen ohne das Ideal verwirklicht zu sehen, aber die Gattung bleibt und schreitet fort und benützt die Lebensresultate der vorangegangenen Generationen. Ziel der Geschichte ist nicht die in ihrer Zunahme unmessbare Moralität, auch nicht die wissenschaftliche und künstlerische Kultur, in welcher es ungeheure Rückschritte gibt. Ziel ist die universelle Rechtsverfassung.[1] Gerade jene Not-

1 a. a. O. 590 ff.

wendigkeit oder Schicksal oder Vorsehung, welche unser Handeln beherrscht, begründet unsere Freiheit, und jeder, der etwas Grosses unternimmt, trägt die Gewissheit in sich, dass der Erfolg notwendig ist, und von menschlicher Willkür nicht vernichtet werden kann. Alle individuellen Interessen und Willkür sind ohnmächtig gegen die grossen Zwecke der Gattung [1] Alle scheinbaren Abweichungen und Störungen durch willkürliche Handlungen dienen nur dem Plan des Ganzen und gehören in diesen Plan, so dass im Fortschritt der Weltentwicklung immer mehr Gesetzmässigkeit und Freiheit sich vereinigen und die Störungen der Willkür immer ohnmächtiger und seltener werden. Hierin findet Schelling einen fortwährenden Beweis für das Dasein Gottes. Die Welt ist ein göttliches Gedicht. Die handelnden Personen sind nicht bloss Schauspieler, sondern Mitdichter und Selbsterfinder ihrer Rollen, aber in ihnen allen dichtet ein Geist und lenkt das scheinbar verworrene Spiel in vernünftige Entwicklung. Gott ist nicht, er hat keine Objektivität, sonst wären wir nicht. Aber Gott offenbart sich, und der Mensch führt durch seine Geschichte einen fortwährenden Beweis vom Dasein Gottes. Nie kann man Gott an einer einzelnen Stelle sichtbar nachweisen, aber in der ganzen Geschichte vollendet sich der Beweis vom Dasein Gottes. Erst wenn die Vorsehung vollkommen offenbar geworden ist, dann wird auch Gott sein. [2] Schauen wir also auf den Schauspieler, so scheint er frei; aber ein Dichter lenkt alles an verborgenen Fäden; also ist diese Freiheit eine Illusion; aber auch der Dichter ist nicht frei von uns, denn unser Spiel ist er selbst, und ohne uns wäre er selbst nicht. — Mit Künstlerauge angesehen, ist die Natur ein Gedicht, in geheimer wunderbarer Schrift verschlossen, eine Odyssee des Geistes, der wunderbar getäuscht sich selber suchend, sich selber flieht. Sie ist die idealische Welt unter beständigen Einschränkungen, der unvollkommene Widerschein einer Welt, die nicht ausser, sondern

---

1) pag 593 ff.

2) a. a. O 597 ff.

in uns existiert.[1] Sie ist nicht geistlos, sondern eine Welt realgewordener Gedanken, eine Darstellung in sich wertvoller Ideen, die im Menschen in sich selbst zurückkehrt und vollendet wird.[2]

Wenn Überweg[3] erklärt: „Dass die Natur teleologisch durch den Geist, der aus ihr hervorgehen soll, bedingt sei, wie dieser genetisch durch sie bedingt ist, ist allerdings ein Gedanke von tiefer und bleibender Wahrheit“, so scheint mir dieser Gedanke das, was eine moderne Theodicee fordern muss. Ist der Weltgrund so, dass aus ihm der Geist entstehen muss, so kann der Weltgrund selbst nicht mehr als untergeistig und unvernünftig erklärt werden; dann aber sind wir beim Gottesglauben. Doch dürfen die Bedenken gegen die Schelling'sche Konstruktion nicht verschwiegen werden. Er operiert mit den Gegensätzen Freiheit und Notwendigkeit, gesteht aber selbst, dass im Verborgenen eine absolute Notwendigkeit das Ganze regiert. Dann fordert er wieder, dass Freiheit und Notwendigkeit zusammenstimmen, und als Vermittlung des Gegensatzes dient ihm der Begriff der Vorsehung, welcher über Freiheit und Notwendigkeit stehen soll. Im Glauben an diese Vorsehung findet er die beruhigende Gewissheit, dass jene Notwendigkeit, welcher der Mensch sich unterworfen fühlt, seiner Freiheit nicht entgegensteht, sondern im Wesen und Endzweck mit der Freiheit übereinstimmt. Aber das Gesetz der Notwendigkeit hebt doch die Freiheit auf. Zwar erklärt Schelling jene Notwendigkeit, welche der Willkür des Einzelnen in der Geschichte entgegentritt als den wahren Ausdruck der menschlichen Freiheit: indem also der Mensch diese allgemeine Notwendigkeit und Gesetzmässigkeit vertrauensvoll als Werk der Vorsehung anerkennt, gehorcht er nur dem innersten Gesetz der Vernunft; aber dies ist ein offenbarer Zirkel. Denn

---

[1]) a. a. O. 627 ff.

[2]) J. E. Erdmann. Versuch III. 2. pag 136 f u. Drews. Die deutsche Spekulation seit Kant. Berl. 1893. Bd. II. pag 212.

[3]) cf. Überweg. Grundriss III. 2. pag 23 Anmerkg.

entweder ist die Freiheit wirklich gesetzlos, und dann ist ihre Aufhebung durch die Notwendigkeit ein fremder Zwang; oder aber die Freiheit hat ihrem Wesen nach eine feste Regel und Allgemeingültigkeit, dann aber ist die Vorsehung überflüssig, um die Freiheit mit der Notwendigkeit in Einklang zu setzen. Schelling hilft sich darüber durch die Versicherung hinweg, dass beide zusammenbestehen, unterlässt aber den Nachweis der Möglichkeit. In Wahrheit besteht jener Gegensatz zwischen Freiheit und Notwendigkeit gar nicht, sondern nur der Gegensatz zwischen Willkür und Gesetz. Willkür aber wird kein Verständiger Freiheit nennen, sondern das Gegenteil der Freiheit; also gehorcht die Freiheit ihren eigenen immanenten Gesetzen, und die äusserliche gegensätzliche Nebeneinanderstellung von Freiheit und Notwendigkeit bei Schelling ist falsch; dann ist aber auch das Walten der Vorsehung in der Geschichte wissenschaftlich unbewiesen und unbeweisbar, ist also Sache des religiösen Glaubens. — Zuerst schien es, als erhielten wir hier eine kausale Deduktion des Übels, denn wir sahen das Irrationale in Natur und Geschichte hervorgehen aus jenem Gegensatz zwischen dem Freien und Notwendigen. Aber schliesslich bemerken wir, dass jene Entgegenstellung teleologisch orientiert und zu verstehen ist, denn sie dient der Erscheinung und Vollendung Gottes. Hinter der Kausalität steht also die Teleologie des Übels, das heisst: im Grunde sind wir wieder bei Fichte. Dass Fichte'sche Gedanken dieser Geschichtsphilosophie zu Grunde liegen, geht auch daraus hervor, dass Schelling die Entwicklung für unendlich und das Ziel für unerreichbar erklärt. Aber auch die hier vorausgesetzte Harmonie zwischen Natur und Geist existiert nicht. Das hat der spätere Schelling selbst erkannt, indem er statt der Harmonie vielmehr das Irrationale, Tragische, gegen den Geist Feindliche in der Welt betonte.

§ 3. Spinozismus.

Doch bevor er in seiner mystischen und theosophischen Periode dahin kam, führte ihn seine Geistesentwicklung zu demselben Spinoza, dem er anfangs den Krieg gemacht hatte, und diese Annäherung tritt zutage in seiner Schrift: „Darstellung

meines Systems der Philosophie", 1801.[1] Mögen die Einzelerscheinungen noch so verschieden sein, in der Totalität sind sie wahrhaft eins. Das Einzelne hat kein Sein in sich; es „ist" nur durch Trennung vom Ganzen. Doch ist Schelling kein vollständiger Spinozist, denn das Universum ist nach ihm nicht gleich dem Absoluten, und die Indifferenz wird erst *actu* wirklich, durch Tätigsein, durch Indifferenzieren, durch Aufhebung der Differenzen. Also sind die Differenzen notwendig für die Betätigung der Indifferenz, und die Natur ist im Absoluten der Grund der Offenbarung des Absoluten, also auch der Grund des Geistes. Zwar ruht alle Unvollkommenheit in den Differenzen, und ihre Absonderung vom Absoluten ist der Grund der Unvollkommenheit: doch ist der Weltprozess als Ganzes, da er das Welterkennen als absolutes Ziel hat, keine Irrfahrt, sondern führt zum guten Ziel. Also die Kausalität des Unvollkommenen ist eben das Abgesondertsein des Einzelnen; aber die Unvollkommenheit findet eine teleologische Überwindung.[2]

Im „Bruno oder über das natürliche und göttliche Prinzip der Dinge", 1802, versucht Schelling eine Vereinigung von Teleologie und Pantheismus. Mit Spinoza lehrt er, die Unvollkommenheit erscheine nur auf dem Standpunkt der Endlichkeit, im Absoluten aber ist alles vollkommen, Gott ähnlich, ausser aller Zeit und ewig. Nur die Erscheinungen sind vergängliche Abbilder ihrer Urbilder, der Ideen;[3] dagegen das Absolute ist als Indifferenz erhaben über den Gegensatz von Sein und Nichtsein, von Natur und Denken; es begreift in sich das Unendliche, den Geist, und die Natur, den leidenden Gott, welcher den Bedingungen der Zeit unterworfen ist infolge der Absonderung vom Absoluten.[4] Das Universum als Ganzes aber ist herrlich, wahr-

---

[1] Werke I. 4 § 44. Anm. pag 136.

[2] cf. § 1—4, 20—24, 35 ff, 30—32, 50, 61 Erkl., 145 Erkl.

[3] Werke I. 4. pag 217 ff.

[4] a. a O. pag 245 ff.

haft göttlich und schön.[1] Die endlichen Dinge unterscheiden sich nur durch ihre Unvollkommenheit und Schranken, welche ihnen durch die Differenz des Wesens und der Form gesetzt sind; aber auch das, was im Einzelnen unrein und verworren erscheint, dient doch in dem ewigen Wesen angeschaut zur Herrlichkeit und Göttlichkeit des Ganzen. Das göttliche Leben in der Welt ist werdende Offenbarung Gottes; es geht ein in den Wechsel der Dinge, trägt und leidet das Schicksal der Welt und erhebt sich aus der Nacht zum Licht, aus dem Tod zum Leben.[2] — Wir haben also auch hier wieder die bei Schelling jetzt schon wiederholt nachgewiesene Mischung von kausaler und teleologischer Erklärung der Unvollkommenheit. Kausal ist die Erklärung, sofern die Unvollkommenheit mit der Absonderung des Einzelnen vom Allgemeinen begründet wird, teleologisch, sofern diese Absonderung der werdenden Offenbarung Gottes dient. Aber nur die teleologische Erklärung vermag die Forderungen der Theodicee zu befriedigen, sofern sie die Entwicklung aus der Unvollkommenheit heraus als zweckmässig nachweist, unbefriedigt lässt aber die kausale Erklärung, denn keine Theodicee wird in der Absonderung des Einzelnen den wirklichen Grund der Unvollkommenheit und des Übels nachzuweisen vermögen, ohne dass zugleich damit die Teleologie hinfällig würde; denn wie kann aus dem Abfall das Vollkommene entstehen? Indem wir diese kausale Erklärung als unhaltbar abweisen, werden wir auch hier wieder zur teleologischen zurückgeführt, und diese Teleologie ist eben Sache der Religion, denn wer das ewige Ziel nicht zu glauben vermag, wird mit der im Vergänglichen nachgewiesenen Teleologie nichts ausrichten.

§ 4. **Mystik.** Dass wir schon hier bei Schelling auf dem Wege zur Mystik sind, beweisen die „ferneren Darstellungen aus dem System der Philosophie“, 1802, worin er die erscheinende Welt als das Nichtreale darstellt; wahres Sein sei nur in den Ideen. Das Besondere erscheine nur als Besonderes, im Wesen sind alle

---

[1]) pag 311 ff.

[2]) pag 328 ff.

Besonderen eins. Mit dieser entstehenden Mystik verbindet sich auch der Versuch einer Annäherung an das Christentum, für welches er bisher wenig übrig gehabt hatte, in seinen „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums“ 1802. Hatte er in seinem „transscendentalen Idealismus“ die Periode der Vorsehung oder Versöhnung in die Zukunft versetzt, so lässt er sie jetzt mit dem Christentum angebrochen sein, denn erster Gedanke des Christentums ist die Versöhnung des von Gott abgefallenen Endlichen durch Gottes eigene Geburt in die Endlichkeit: (Vorlesung 8.) Gott wird Mensch, damit der Mensch zu Gott komme. Doch denkt er die Menschwerdung Gottes im Sohn nicht in kirchlichem Sinn, sondern als Menschwerdung von Ewigkeit her, und Christus ist in der allgemeinen Menschwerdung nur der Höhepunkt; eigentlich ist das Endliche der Sohn Gottes. Gott wird naturalisiert, indem er offen am Prozess teilnimmt, denn das Endliche ist ein leidender, den Verhängnissen der Zeit unterworfener Gott. Ebenso wird das Böse naturalisiert, indem Schelling es als metaphysisch notwendig anschaut. Die Zufälligkeit der Begebenheiten findet der gemeine Verstand vorzüglich in der Zufälligkeit der Individuen begründet; in Wahrheit ist jedes Individuum im Guten wie im Bösen Werkzeug der absoluten Notwendigkeit. Frei ist das Individuum bloss, sofern es das Vorherbestimmte gerade zu seiner Tat macht. Böse ist nicht die Hingabe an die Natur, vielmehr ist diese Hingabe an die Natur das goldene Zeitalter, solang sie ohne Bewusstsein ist. Erst das Bewusstsein hebt die Unschuld auf und fordert auch eine bewusste Versöhnung, die freiwillige Unterwerfung, die an Stelle der bewusstlosen Identität mit der Natur und an Stelle der auf diese folgenden Entzweiung auf einer höheren Stufe in der Idee der Vorsehung die Einheit wiederherstellt. Das Christentum leitet, wie schon gesagt, in der Geschichte diese Periode der Vorsehung ein, indem Gott selbst durch die Leiden der Welt in seine Herrlichkeit eingeht.[1] Nichts ist heiliger als diese Geschichte,

---

[1] cf. Werke I. 5. pag 292 u. Gass, Gesch. d. prot. Dogm. IV. 375 f.

der grosse Spiegel des Weltgeistes, das ewige Gedicht des göttlichen Verstandes.

Finden sich schon hier mystische Gedanken, so verdrängt in den späteren Schriften der Mystizismus und ein hinzukommender Synkretismus immer mehr das Identitätssystem, durch welches Schelling epochemachend für die Philosophie geworden war. [1] Äusserer Anlass war die Schrift Eschenmayers über „die Philosophie in ihrem Übergang zur Nichtphilosophie", 1803, welcher behauptete, Schelling vermöge die Absonderung des Besonderen von der Totalität nicht zu erklären, sondern behaupte sie ohne Beweis, und weil der Hervorgang der Ideen aus der Gottheit ein undurchdringliches Geheimnis sei, müsse die Philosophie dem Glauben Raum geben. Schelling drohte derselben Gefahr zu erliegen wie Spinoza; wollte er daher sein System nicht verloren geben, so musste er einen Unterschied zwichen Gott und Welt statuieren, denn jener Pantheismus musste das Böse naturalistisch auflösen. Das ist nun seine Aufgabe, das Böse und die Endlichkeit zu erklären, ohne seinen Pantheismus zu opfern. Hatte er früher die Natur vergottet, so scheint ihm nun dies eine Entwürdigung des Absoluten. Jetzt ist ihm die Erscheinungswelt nicht mehr die Offenbarung des Absoluten, sondern völlig ent gegengesetzt dem reinen Wesen Gottes, und deshalb unheilig, ungeistig, unlebendig, und der Geist Gottes strebt sie zu überwinden, und überwindet sie. Und ebenso ist es jetzt die Bestimmung des Menschen, die Natur zu überwinden, was in seiner Konsequenz zur pessimistischen Naturverachtung, d. h. zu Fichte hinführt. Damit verlässt Schelling definitiv sein Identitätssystem, welches das geschichtliche Leben der Menschheit als positive Weiterbildung der Naturentwicklung auffasste, und er gerät immer tiefer in mystischen Dualismus. Doch hatte er schon im Identitätssystem ein Etwas konstatiert, das sich nicht in jene absolute Identität auflösen lies, und die Natur erschien ihm schon früher

---

[1]) cf. Ueberweg Grundriss III. 2. pag 30.

als Verendlichung eines Unendlichen, und für notwendig hielt er die Rückkehr des Endlichen zum Unendlichen, der Welt in Gott. Diese Gedanken sind ihm nun die Brücke geworden, welche ihn von der Identität zur Religion und Mystik hinführte. Der Abstand zwischen Welt und Gott wird ihm immer deutlicher, und jetzt erwacht seinem System die Aufgabe, den Übergang vom reinen Wesen Gottes zur Endlichkeit zu konstruieren.

Das geschieht in seiner Schrift „Philosophie und Religion", 1804. Erklärt kann das Böse nur werden aus dem Absoluten, weil ausser dem Absoluten nichts ist, und die Lehre vom Absoluten muss nun so umgestaltet werden, dass aus ihr die Tatsache der Endlichkeit und des Bösen verständlich wird. Die Möglichkeit des Bösen fordert die Anerkennung der menschlichen Freiheit. Um dieser Idee Raum zu schaffen, ist Schelling zu Anleihen beim Neuplatonismus und Jacob Böhme gezwungen, welche das Endliche aus einem Sündenfall erklärten; trotzdem will er dem Dualismus mit allen Kräften entrinnen, welchen er schon in der Identitätslehre überwunden haben wollte. Das Absolute ist nichts Fremdes ausser und unabhängig von der Idealität, sondern es gestaltet sich selbst in den Ideen als seinen Gegenbildern.[1] Nur die endliche Welt steht im Gegensatz gegen das Absolute, und dadurch wird jetzt das Verhältnis der Welt zu Gott ein völlig negatives; ihre Existenz ist zufällig, nicht notwendig, ohne positiven Zusammenhang mit dem Göttlichen. Dies ist ein pessimistischer Ansatz, welcher sich bei Schelling immer mehr verstärkt. Woher nun dieser Gegensatz? Wollte man die Materie vom Absoluten unabhängig auffassen, so hätten wir ein zweites Weltprinzip und den Dualismus, durch welchen das Absolute beschränkt und verneint würde. Also ist die Materie abhängig, und Gott muss der Urheber des Unvollkommenen und Bösen sein. Hier entsteht das Problem der Theodicee.[2] Abgelehnt wird die Emanationslehre, denn zwischen

---

1) Werke I. 6. pag 28 ff.

2) a. a. O. pag 47.

Gott und Materie ist keine Brücke, kein stetiger Übergang. Aber auch kein absoluter Gegensatz ist vorhanden, denn die endliche Natur muss aus dem Absoluten begründet werden; es bleibt also nur eine Möglichkeit, die des Abfalls, und dieser Abfall ist ewig, wie die Absolutheit selbst und die Ideenwelt. [1] Aber wie ist der Abfall möglich? Jede Erklärung des wirklichen Abfalls ist unmöglich, denn der Abfall ist grundlos. Nur die Möglichkeit des Abfalls ist aus dem Absoluten zu begründen dadurch, dass das Absolute seinem Gegenbild Selbständigkeit und Freiheit verleiht, vermöge deren es sich vom Absoluten losreissen und in sich selbst zu sein streben kann. Also nimmt Gott am Abfall nicht Teil,[2] und so stammt auch kein endliches Ding unmittelbar vom Absoluten, hat also kein positives Verhältnis zu Gott. Die Ichheit ist das allgemeine Prinzip des Sündenfalls, und das Herabsteigen der Seele aus der Intellektualwelt in die Sinnenwelt ist eine Strafe ihrer Selbstheit. [3] Wie aber im Planetenlauf die höchste Entfernung vom Zentro unmittelbar wieder in Annäherung zu ihm übergeht, so ist der Punkt der äussersten Entfernung von Gott, die Ichheit, auch wieder der Moment der Rückkehr zum Absoluten. Überhaupt ist die Abkehr von Gott keine im Augenblick vollendete, sondern die Urmenschheit stand Gott noch näher als die heutige; ihre Verschlechterung erfolgt nur allmählich. [4] Da das endliche Leben auf Schuld beruht, ist seine Folge die Strafe, und Zweck der Strafe ist Besserung, Läuterung. Deshalb ist das endliche Dasein verdunkelt, getrübt, beengt, ein Kerker. Nur eine Erinnerung ist uns geblieben an die verlorene Harmonie des Universums und das Sehnen nach dem intelligiblen Leben. [5] In der gegenwärtigen Welt klebt an allem endlichen Leben Traurigkeit, tiefe, unzerstörbare Melancholie. Ein Schleier

---

[1]) pag 38 ff.

[2]) pag 39 ff u. 51 ff.

[3]) pag 41 ff u. 52.

[4]) pag 57 ff.

[5]) pag 47.

der Wehmut ist über die ganze Natur ausgebreitet. Aber gerade in der äussersten Entfernung von Gott beginnt auch die Rückkehr, Versöhnung und Wiederauflösung des Endlichen im Absoluten.[1] Die Weltgeschichte ist dieser Reinigungsprozess, durch welchen auch die Natur zur alten Vollkommenheit wiederhergestellt wird, denn die Schicksale der Natur sind an den Menschen gebunden. Der Abfall dient also nur der vollendeten Offenbarung des Absoluten, denn ohne Abfall keine Wiederherstellung.[2] Die Reinigung von Schuld und die Seligkeit und Unsterblichkeit wird gewonnen durch Sittlichkeit. Doch ist die Unsterblichkeit nicht individuell, denn Individualität ist fortgesetzte Sterblichkeit, Gefangenschaft, Strafe; je vollendeter der Mensch, desto früher wird er zur reinen Idee und ewig.[3] — So haben wir auch hier wieder jene Mischung von Teleologie und Kausalität: Alles Irrationale in Natur und Geschichte wird teleologisch damit gerechtfertigt, dass daraus die Harmonie des Lebens entwickelt werden soll, aber die Entstehung des Irrationalen soll kausal aus dem „Abfall“ verstanden werden.

Eine ähnliche Theodicee hat Schelling in seinem Dialog „Clara“ aufgestellt. Der Mensch darf sich nicht beklagen über den gegenwärtigen Zustand der Natur und das Todesschicksal, denn nach göttlicher Bestimmung sollte der Mensch die Natur zur Geistigkeit verklären, und in und mit dem Menschen sollte die Natur in unvergängliches, ewiges Leben eingehen. Aber der freie Mensch verscherzt diese Geistigkeit und hemmt damit auch die ganze Natur in ihrem Fortschritt. Durch den Fall ist auch der Mensch verwandelt, verzaubert. Diesen Bann kann der Mensch nur in seinem Innern lösen und dadurch der Natur zum Befreier werden.[4]

---

1) pag 42 ff.

2) pag 57 u 63.

3) a. a. O. pag 60 ff u. J. E Erdmann, Versuch III. 2. pag 182.

4) cf. Becker, Unsterblichkeitslehre Schellings, München, 1865. pag 30 f u. Hoppe. D. Phil. Schellings in ihrem Verhältnis zum Christentum, Rostock 1875. pag 22.

Überweg (pag. 29) sieht in dieser neuen Wendung Schellings einen Irrweg. Aber hierin kann man ihm doch nicht unbedingt folgen, denn die Identitätslehre drohte in Spinozismus auszumünden, und es spricht für den philosophischen Scharfblick Schellings, dass er diese Gefahr erkannte und ihr zu begegnen suchte. Dass ihm der Versuch misslang, ist eine andere Sache; misslingen aber musste er, weil er mit falschen Mitteln, mit Neuplatonischem und Böhme'schem Material unternommen war, weil er deduktiv verfuhr, nicht induktiv, weil er bei Gott begann, statt beim Menschen. Doch hat er nun wenigstens nicht mehr nötig, mit Spinoza das Übel als blosse Negation zu erklären, sondern er lernte es positiv verstehen, und was noch wichtiger ist, er setzt es in Beziehung mit der Schuld, versucht also eine moralisch-kausale Erklärung desselben. Nur muss gegen Schelling die Einschränkung eintreten, dass das Übel nicht restlos mit dem Bösen in Proportion steht. Es ist also ein Fehler, wenn er für die Metaphystik aus der menschlichen Schuld Konsequenzen ableitet, welche sie einfach nicht haben kann. Hätte Schelling Recht, so wäre die menschliche Schuld ein metaphysisches Prinzip mit metaphysischen Wirkungen. Das Böse wird metaphysiziert und naturalisiert. Richtig ist nur, dass das verschuldete Übel zugleich mit der unverschuldeten, allgemeinen menschlichen Unvollkommenheit teleologisch aufgefasst werden muss, damit durch beides der Mensch zur Vollkommenheit erzogen werde: diesen teleologischen Gedanken kennt Schelling, und er sucht ihm zum Recht zu verhelfen, nur lässt ihm der behauptete metaphysische Begriff des Abfalls nicht die nötige Freiheit zu seiner Ausbildung. — Ganz neu ist übrigens auch dieser Begriff des Abfalls nicht, er ist uns in anderer Form schon bei Schelling begegnet, wenn er die Individualisation als Ursache des Übels erklärte. Dort war die Kausalität des Übels rein metaphysisch, hier möchte Schelling eine moralische Kausalität aufstellen. Indem wir dies festhalten, sehen wir deutlich, wie weit der neue Standpunkt vom alten entfernt ist. Aber so sehr auch Schelling den Ton auf das Moralische in Abfall legt, wir

bemerken, wie das Moralische ihm unter der Hand eine metaphysische Bedeutung gewinnt. Aber es bleibt auch hier wieder unverständlich, warum das Absolute aus sich selbst herausgeht, da doch die Schöpfung der Vollkommenheit des Absoluten nichts hinzufügen kann. Und wenn er auch behauptet, das Absolute habe die Möglichkeit des Abfalls in die Ideen gelegt als Vermögen des Insichselbstseins, so ist damit nach Schellings eigenem Geständnis noch lange nicht die Wirklichkeit des Abfalls erklärt; ja er selbst hält die Wirklichkeit des Abfalls für unerklärbar, lässt also am wichtigsten Punkt seiner Theodicee eine klaffende Lücke. Woher es kommt, dass die geschaffenen Ideen sich vom Absoluten trennen und eine entgegengesetzte Richtung annehmen, darauf sucht man bei Schelling vergebens nach Antwort, und damit scheitert die ganze kausale Ableitung des Übels aus dem Absoluten. Bleibend ist auch diesmal wieder nur die teleologische Feststellung, dass im sittlichen Menschen das Weltziel erreicht und alles Übel überwunden wird. Man sieht aber sofort, dass damit die methaphysische Lösung der Frage verlassen und in eine moralisch-religiöse verwandelt ist.

§ 5. Pessimismus.

Schon im Bisherigen bemerkten wir eine zunehmende Annäherung unseres Philosophen an den Pessimismus; unerwarteterweise stossen wir aber nun auf einen Ausbruch pessimistischer Stimmung bei unserem Philosophen, welcher nicht wohl überboten werden kann. Es handelt sich hier um eine Schrift Schellings, welche der Mehrzahl seiner Bearbeiter unbekannt geblieben ist, schon deshalb, weil sie von äusserster Seltenheit ist, da sie seinen Werken nicht einverleibt worden ist, nämlich Bonaventuras Nachtwachen, Penig, 1805 (pseudonym). Sogar Kuno Fischer erwähnt sie nur im Vorübergehen [1] als ein rätselhaftes Buch, welches der Vergessenheit überlassen zu werden verdiente. Wir erwähnen diese Schrift als ein Symptom, wie leicht Schelling seinen Stimmungen nachgab. Das Nichts, so sagt er, ist der

1 in seinem Schelling 2. Aufl pag 482.

Hintergrund von allem, und die Weltgeschichte ist nichts als eine armselige Tragikomödie, ein Possenspiel, dessen wichtigste Rollen den unfähigsten Schauspielern übertragen sind. Oft sind im Bettlergewand Könige und im Königspurpur Bettler. Das Leben ist ein Schellenkleid, welches das Nichts umgehängt hat, um damit zu klingeln und es zuletzt grimmig zu zerreisen und von sich zu schleudern. Der ärgste Tor ist derjenige, welcher noch bei den furchtbaren Naturkatastrophen von einer weisen Weltordnung faselt. Am Schluss führt er uns ans Grab, um gegen die Behauptung der Selbständigkeit des Geistes uns seine zerschlagene Werkstatt zu zeigen, den Raub der Würmer und der Verwesung. Auf Gräbern bewegt sich der Mensch und auf tausendfach geschichteter Lava vergangener Geschlechter, der Mensch, welcher nach Liebe wimmert und nach einem grossen Herzen über den Wolken. Wimmern soll er nicht länger, denn es gibt nur eine gigantische Naturkraft ohne Herz, und sie formt nur kleine Herzen, die sie an die Menschen verteilt. Ihnen gibt Schelling den Rat, zu lieben und zu girren, so lang diese Herzen noch zusammenhalten; er selbst aber will nicht lieben, sondern kalt und starr bleiben, um womöglich noch lachen zu können, wenn die Riesenhand auch ihn zerdrückt. [1] Wir haben Gœthes Prometheus in Prosa und das entgegengesetzte Extrem zu Schleiermachers Monologen.

§ 6. Theosophie.

Doch bildet dieser Pessimismus nur eine Episode, und schon die nächsten Schriften Schellings zeigen, dass er jene exaltiert-pessimistische Weltauffassung schnell wieder verlassen hat. In seiner Schrift gegen Fichte: „Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zur verbesserten Fichte'schen Lehre“, 1806, tritt er schon wieder als Anwalt der Natur auf und tadelt Fichte, weil für ihn die Natur nur eine Schranke sei, welche überwunden werden müsse, und weil er nur den gemeinen äusseren Zweck der Natur gelten lasse; mit einer solchen moralischen und mechanischen Naturteleologie stehe Fichte auf dem

---

1) pag 60, 63, 72, 97, 148 f, 163 f, 292 f.

Boden der seichtesten Aufklärung. Nur falsches Denken gebe den Dingen unreelle Bestimmungen, so dass die Dinge als mangelhaft erschienen. Mit seinem Moralismus untergrabe Fichte das Leben und höhle es aus. In Wahrheit sei Gott wesentlich in der Natur, und die Welt sei göttlich, also ohne Übel; nur das Einzelne hat seine Existenz durch Schuld, welche eine Erlösung fordere. Ja, die einzige und eigentliche Sünde ist die Existenz selbst (man denke an Schopenhauer), denn das Sein der Dinge ist ihr Nichtsein in Relation aufeinander und umgekehrt. Alles, was die endlichen Dinge von Gott unterscheidet, ist ein reiner Mangel; das Reelle, die Substanz in allen Dingen, ist nur eine, Gott. [1] — Auch hier wieder ist Schelling Optimist im Blick auf das Ganze, sofern Gott als Wurzel von allem erklärt wird; pessimistisch ist sein Urteil, wie schon früher, gegen das Einzelsein: ja eben das Einzelsein ist die Ursache des Übels. — Ebenso lehrte er in seinen Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie 1805 [2] die Nichtigkeit der endlichen Dinge. Die Relationen des Endlichen mit seinen Unvollkommenheiten bestehen nur für die abgefallene Seele. Im All dagegen ist nichts unvollkommen; jedes ist als heilig anzusehen, nichts ist schlecht.

Die schon im Bisherigen zutage getretenen theosophischen Gedanken verstärken sich noch unter dem Einfluss Baaders, und ihre Frucht sind die „philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit", 1809, worin sich Schelling am eingehendsten mit unserem Problem beschäftigt. Die menschliche Freiheit muss von Gott abgeleitet werden; da diese aber zugleich das Vermögen des Bösen ist, muss von Gott auch das Böse abgeleitet werden. Wird aber Gott selbst als Urheber des Bösen angesehen, so geht die Vollkommenheit Gottes und die Freiheit des Bösen verloren. Aber auch nicht als gegensätzliche Macht gegen

---

1) cf. Werke I. 7 pag 9 ff, 17 ff. 21, 19 u. Rud Willy, Schopenhauer in s. Verb. zu Fichte u. Schelling, Zürich. 1883. pag 57

2) Werke I. 7.

Gott ist das Böse zu erklären, sonst haben wir den Dualismus, welcher Gott einschränkt; auch emanatistisch ist das Böse nicht aus Gott hervorgegangen durch zunehmende Entfernung von Gott, sonst erhalten wir den allmählichen Übergang des Guten in das Böse, wodurch es zusammenfällt. [1] Also weder aus Gott noch aus dem Gegensatz zu Gott ist das Böse zu erklären: weil aber das Böse nicht von Gott abgeleitet werden darf, muss in Gott etwas angenommen werden, das nicht Gott ist, ein dunkler Urzustand unter Gott, die Natur in Gott, welche Grund der Existenz Gottes ist, aber nicht Gott selbst. Und aus diesem von Gott verschiedenen Grund in Gott stammen die von Gott unendlich verschiedenen und geschiedenen Dinge. [2] — Damit führt uns unser Philosoph noch einen Schritt weiter zurück, um die Möglichkeit einer kausalen Erklärung des Übels zu gewinnen. War bisher das Absolute vollkommen und das Unvollkommene nur durch einen Abfall vom Vollkommenen verständlich, so ist nun hier das Absolute selbst von Anfang an nicht mehr vollkommen, sondern vollkommen wird es erst durch Herausbildung des geistigen Elements aus dem natürlichen. Damit wird das Unvollkommene in das Absolute zurückverlegt, und sofern der Entwicklungsprozess ewig ist, nimmt die Unvollkommenheit an der Ewigkeit des Absoluten teil. Nicht Gott als Geist ist Grund der Welt, sondern umgekehrt: Gott entwickelt sich aus dem Unvollkommenen. Darin liegt die Möglichkeit des Bösen, dass ein Unvollkommenes, Ungeistiges, von Ewigkeit her vorhanden ist und gegen das Geistige reagiert. Scheinbar haben wir also eine kausale Ableitung des Übels aus dem Absoluten selbst, aber in Wahrheit erhalten wir das Gegenteil der Theodicee, weil jetzt das Unvollkommene verabsolutiert und verewigt wird, denn dass und wie aus dem unvollkommenen Absoluten das Vollkommene werden soll, hat Schelling nicht nachzuweisen versucht noch vermocht. — In der Welt, wie wir sie jetzt erblicken, ist alles Regel, Ordnung,

---

[1] Werke I. 7, pag 350 u 352 ff.

[2] pag 357 ff

Form, aber immer liegt noch im Grund das Regellose, als könnte es wieder hervorbrechen, und nirgends scheint es, als wären Ordnung und Form das Ursprüngliche, sondern als wäre ein anfänglich Regelloses zur Ordnung gebracht. Dies ist an den Dingen die unbegreifliche Basis der Realität, der nie aufgehende Rest, das was sich mit der grössten Anstrengung nicht in Verstand auflösen lässt, sondern ewig im Grund bleibt. Aus diesem Verstandlosen ist der Verstand geboren; ohne dieses vorausgehende Dunkel gibt es keine Realität der Kreatur. Finsternis ist ihr notwendiges Erbteil. Im Kampf des Lichts mit dem Dunkel entstehen nun immer vollkommenere Scheidungen, je grösser die Scheidung ist und die Unterwerfung der Natur. Keines der natürlichen Wesen ist absolut dunkel, keines absolut licht, aber jedes strebt empor zur lichten Höhe. Höchster Punkt ist da, wo der Universalwille allen Eigenwillen überwunden hat in der vollendeten Offenbarung Gottes. Solang die blinde Notwendigkeit herrscht, ist nichts Böses, und im Licht der göttlichen Offenbarung ist das Böse völlig überwunden: also steht das Böse zwischen Beiden in der Mitte, und es besteht in der Herrschaft des Eigenwillens über den Universalwillen.[1] — In der Stufenfolge der Natur ist der Mensch dasjenige Wesen, in welchem der dunkle Wille sich erleuchtet, das Bewusstsein durchbricht und die Fessel des Naturgesetzes sprengt. Und die Wirklichkeit des Bösen beruht nun darauf, dass sich im Menschen Partikular- und Universalwille scheiden, dass der Mensch dem natürlichen Prinzip die Herrschaft über das Geistige einräumt, statt das Natürliche dem Geistigen unterzuordnen. Dieser Akt findet nicht erst jetzt statt, sondern im Moment, wo die Seele aus Gott hervorgeht: in diesem Akt ist die Seele vollkommen frei mit der Möglichkeit des Guten und Bösen. Sie vereinigt in sich den tiefsten Abgrund und den höchsten Himmel. Der Eigenwille ist nicht mehr blindes Werkzeug; er kann sich losreissen vom Urwillen, und dies ist das Böse, welches das Leben durch Begierden und Lüste ver-

---

1) a. a. O. pag 362 ff.

kehrt und zerrüttet.[1] Allein im vollkommensten aller endlichen Wesen also ist das Böse möglich, denn das Tier ist nicht böse. Nur der Mensch hat das schlimme Vorrecht, dass er nur unter oder über dem Tier stehen kann, wie schon Baader lehrte.[2] Das Böse folgt also nicht aus dem Prinzip der Endlichkeit an sich, denn nur der Mensch kann aus der Einheit heraustreten, kann das ewige Band der Kräfte willkürlich zerreissen. Wäre diese Zertrennung der Prinzipien im Menschen nicht, so wäre der Mensch gar nicht von Gott unterschieden, er ginge in Gott auf, und es wäre keine Offenbarung und Beweglichkeit der Liebe, denn jedes Wesen kann nur in seinem Gegenteil offenbar werden, Liebe nur in Hass, Einheit im Streit. Ohne Zertrennung der Prinzipien könnte die Einheit ihre Allmacht nicht beweisen, ohne Zwietracht könnte die Liebe nicht wirklich werden. In sich selbst ist der Mensch unentschieden für das Gute wie für das Böse, aber der Grund oder die Natur Gottes, die, obgleich zu Gott gehörig, doch von Gott verschieden ist, sollizitiert ihn zum Bösen, denn der Grund muss wirken, damit die Liebe sein kann. Wollte die Liebe den Grund hindern so würde sie mit sich selbst streiten und wäre keine Liebe mehr. Dies ist der einzig denkbare Begriff der Zulassung. Sowenig die Liebe den Grund, ebensowenig zerbricht der Grund die Liebe, denn er dient ihrer Offenbarung. Dies ist das Ziel der Geschichte, die Unterwerfung und Verklärung der bösen Welt durch die Liebe.[3] Damit will Schelling die Existenz des Bösen teleologisch gerechtfertigt haben. — Notwendige Folge des Bösen ist die Unfreiheit, aber doch nur solange, als das Böse wirkt. Wie das Böse Tat der Freiheit ist, so ist auch die Freiheit zur Willensänderung vorhanden. In demselben Akt nämlich, durch den sich die Seele von Gott absonderte, ist auch die Rückkehr des Menschen vom Bösen zu Gott vorausbestimmt. So ist also der

---

1) pag 364 ff.
2) pag 366 ff.
3) a. a. O pag 377 ff.

Mensch im Guten wie im Bösen unter strenger Notwendigkeit und zugleich vollkommen frei, und jede einzelne böse Tat ist Produkt der menschlichen Freiheit, trotz des in der Welt vorhandenen und aus der Offenbarung Gottes selbst notwendig folgenden allgemeinen Prinzips des Bösen. Vernichtet wird das Böse, und die Erlösung erfolgt, indem man durch intelligible Tat das gute Prinzip in sich wirken lässt und sich der Herrschaft des Universalwillens ergibt.[1] — Damit will nun Schelling Gott wegen des Bösen gerechtfertigt haben. Gott ist nicht ohne Natur, auch nicht blosse Natur, wie Spinoza wollte, auch nicht unpersönlich, wie Spinoza und Fichte erklärte, sondern persönlich und frei, und die Naturgesetze stehen unter sittlicher Notwendigkeit, welche gleich der göttlichen Freiheit ist. Wie verhält sich nun dieser Gott zum Bösen? Hat er es gewollt? Und wenn er es gewollt hat, wie verträgt sich damit seine Heiligkeit und höchste Vollkommenheit? Darauf antwortet Schelling: Gott wirkt nicht mechanisch nach abstrakter Notwendigkeit, sondern frei. Auch das Böse ist auf Gott zurückzuführen, aber nur sofern es teleologisch der göttlichen Selbstoffenbarung dient, und Gott hat auch alle Folgen seiner Selbstoffenbarung vorausgesehen. Und so bietet nun die Natur keine starre geometrische Notwendigkeit, aber auch nicht lautere reine Vernunft, weil ja Gott selbst die dunkle Natur in sich hat, und hieraus stammt das Irrationale in der Natur.[2] Weil aber Gott sittlich notwendig wirkt, gibt es auch keine Willkür in Gott, also auch keine willkürliche Auswahl unter vielen möglichen Welten, wie Leibniz wollte. — Da im Menschen die Naturbasis nie ganz unterworfen ist, entsteht hieraus das Übel als Gefühl der Ohnmacht, welche jede Lebensregung hemmt, und dieselbe Ohnmacht erscheint in jeder Kreatur. Daher der Schleier der Schwermut, die tiefe Melancholie, welche sich über alles Leben ausbreitet. Wie das Übel durch das Böse kausiert ist, erfolgt auch die Erlösung vom Übel durch die Auf-

---

1) pag 389 ff.

2) a. a. O. pag 394 ff

hebung seiner Ursache, des Bösen, woraus die Verklärung und Vergeistigung der Welt in absoluter Gemeinschaft mit Gott folgt. [1] Also nur in der Periode der werdenden Offenbarung finden sich diese Gegensätze und Übel; dagegen die erste und letzte Periode enthalten die gegensatzlose Einheit, und in beiden kann vom Übel keine Rede sein. Die erste Periode enthält die Indifferenz der noch nicht hervorgetretenen Gegensätze, die letzte Periode ist die gegensatzlose Einheit nach Überwindung der Gegensätze; in der Mitte steht der Mensch als Verderber, aber auch als Erlöser der Natur. [2]

Der springende Punkt in dieser ganzen Ableitung ist die Natur in Gott. Indem Schelling von Gott die Natur in Gott unterscheidet, kann er nun erklären, das Böse habe seinen Grund in einem von Gott Unterschiedenen und doch nicht ausserhalb Gottes. Scheinbar ist diese Auskunft durchschlagend, denn der Angeklagte weist sein Alibi nach; aber der schärfer Prüfende wird dem entgegenhalten, dass das ein ärmlicher Gott ist, welcher so wenig Herr seiner Natur ist, dass sie Unerwünschtes hervorzubringen vermag. Wohl könnte sich Schelling für seine Natur in Gott auf die Analogie der menschlichen Geistesentwicklung berufen, aber die beschränkte menschliche Entwicklung ist noch lange kein Beweis dafür, dass die Entwicklung des Absoluten in derselben Weise erfolgt. Fehlt im Gottesbegriff die absolute Vollkommenheit und muss das Absolute sich menschenähnlich entwickeln, so ist es eben kein Gott mehr. Hier kann auch die nebeneingeführte Teleologie nichts bessern, vermittelst deren Schelling lehrt, dass das Böse hervorbreche, damit sich die Liebe offenbaren könne, denn wohl würde Gott immer vollkommener, aber nie absolut vollkommen, nie wirklich Gott. — Eine sekundäre Kausalität für das wirkliche Auftreten des Übels schreibt Schelling dem Bösen im Menschen zu, welcher durch Losreissung von Gott sich selbst und die Natur verdirbt und das Übel herauf-

---

1) pag 403 ff.

2) a. a. O. pag 411.

beschwört. Nur im Akt jener Verselbständigung soll die Seele des Menschen frei sein, und ihre Rückkehr in Gott soll schon in jenem Akt mitgesetzt sein, also ist die Freiheit nach Schelling nur in jenem einzigen Moment der Verselbständigung vorhanden: aber auch das ist nur Schein, denn davon, dass jene Verselbständigung ein freier Akt sein soll, fehlt uns nicht bloss jedes Wissen, sondern unsere Erfahrung widerspricht dem geradezu. Ist aber keine menschliche Freiheit vorhanden, so fällt damit jene sekundäre Kausalität des Bösen im Menschen für das Übel dahin, und Gott allein ist dafür verantwortlich; der Gegensatz im Absoluten ist bleibend, ursprünglich und ewig; aber dann ist auch das Böse gut und das Übel notwendig, so sehr sich auch Schelling gegen diese Konsequenz sträuben mag.[1] In seiner ersten Periode hatte Schelling das Absolute mitten in die Welt des Werdens hineinversetzt und darüber die wandellose Gottheit eingebüsst; in seiner Schrift Philosophie und Religion 1804 war er umgekehrt vom vollkommenen Sein Gottes ausgegangen und hatte ihm gegenüber die unvollkommene Welt als einen Abfall dargestellt, wodurch er dem Dualismus verfiel. In der vorliegenden Schrift über die Freiheit 1809 möchte er die lebendige Bewegung und Entwicklung des Absoluten vereinigen mit der absoluten Vollkommenheit und Allgenugsamkeit Gottes, aber das Unvollkommene wird ihm dadurch selbst absolut.

Seinen hier entwickelten Gedanken ist Schelling in seinen späteren Schriften im Wesentlichen stets treu geblieben. Zum Beispiel in seiner Streitschrift von 1812 „Denkmal der Schrift Jacobis von den göttlichen Dingen . . .“[2] verteidigt er seine Theogonie gegen Jacobis Vorwurf, sie sei Naturalismus, Spinozismus und Atheismus. Ein Theismus, welche den Grund oder die Natur in Gott nicht anerkenne, sei unkräftig und leer, denn man dürfe das Ende nicht zum Anfang machen, sondern müsse

[1] cf. Sigwart, Das Problem des Bösen. Tübingen. 1840. pag 28 f. 41 f. 49 und 209 f.

[2] Werke I. 8.

die Natur zum Entwicklungsgrund des Theismus nehmen. Gehe man von der absoluten Vollkommenheit aus, so bleibe unerklärbar, wie etwas weniger vollkommenes entstehen könne. Dass das Vollkommenere sich aus seinem eigenen Unvollkommenen erhebe, darin findet er nichts widersprechendes. Allerdings müsse das Allervollkommenste vor allen Dingen sein, aber es war doch nicht von allem Anfang an fertig, denn im Besitz der höchsten Vollkommenheit hätte es keinen Grund zur Schöpfung gehabt, und, unfähig eine höhere Vollkommenheit zu erlangen, hätte Gott durch die Schöpfung nur unvollkommener werden können. Die Schöpfung ist ein Akt der Herablassung Gottes, durch den er einen Teil seines Wesens leidend macht; das Böse aber ist nicht von Gott geschaffen, denn er kann es nicht einmal wollen, aber er findet es, wie wir es in uns finden. Das Nichtgute muss schon da sein, indem das Gute sich erhebt, damit das Gute etwas habe, wogegen es Gewalt üben kann. Dieses Nichtgute kann nicht vom Guten hervorgebracht sein, es ist einfach da, aber es ist nicht selber das Seiende, sondern der Grund des Seienden, des Guten, denn es ist ein in das Gute Verwandelbares, ein mögliches Gutes. — Eine Ableitung und Erklärung des Unvollkommenen ist nach dem eigenen Geständnis unseres Philosophen hier so wenig wie früher zu erwarten. denn er erklärt das Unvollkommene als ewig, ohne sich auf die Kausalitätsfrage einzulassen; statt dessen betont er das teleologische Moment um so stärker, dass das Böse Grund des Guten sei, was konsequenterweise zur Aufhebung aller ethischen Schätzung führen müsste.

§ 7. Die positive Philosophie.

Aus den immer wieder nur mit anderen Worten vorgetragenen theogonischen Phantasien sieht man. dass Schelling sich erschöpft hatte, und man begreift, dass er seit 1812 fast gänzlich schwieg. Trotzdem versprach er immerfort die Vollendung seines Systems, welche alle gebliebenen Rätsel lösen sollte. ein Beweis, dass ihm seine eigene Theodicee nicht genügte. Mit Beginn seiner Berliner Wirksamkeit 1841 war an ihn die Notwendigkeit herangetreten, nun diese Vollendung zu liefern. und in seiner Antrittsrede erklärte er sein früheres Identitätssystem als die

negative Philosophie, zu welcher er in der „positiven“ Philosophie die Ergänzung versprach. Doch hat er selbst nichts mehr veröffentlicht: und so besitzt man für diese letzte Periode nur noch die durch einen litterarischen Diebstahl „endlich offenbar gewordene positive Philosophie der Offenbarung“, 1843, von Paulus veröffentlicht, wozu noch die posthum erschienenen Vorlesungen Schellings über „Mythologie und Offenbarung“ gehören. [1] Aber auch hier erhalten wir für unser Thema nur Variationen über die in seiner Schrift über die „Freiheit“, 1809, niedergelegten Gedanken.

In den von Paulus herausgegebenen Vorlesungen erklärt Schelling: Weltzweck sei Gottes Offenbarung, um deren willen Gott das Böse zugelassen habe. An sich ist die Welt göttlich und der Mensch ihr Schlusspunkt, aber der Mensch hat eine neue Spannung und eine aussergöttliche Welt hervorgebracht, weil der Mensch wie Gott als Herr walten wollte. Statt die Welt in Gott zu erhalten, setzt er sie für sich ausser Gott, und wird die nach Gottes Willen einige Welt eine zerrissene, aussergöttliche, wird der schlechten, nie endenden Zeit unterworfen, und hier wirkt der Wille Gottes nur noch als Unwille und Zorn, und die verdorbene Natur wendet sich nun gegen den Menschen selbst. Trotzdem besteht die aussergöttliche Welt fort, weil die Macht Gottes in ihr fortwaltet und sie der Substanz nach erhält. Das Enstehen dieser aussergöttlichen Welt aber lässt Gott zu, damit der Sohn dem Sein in die Aussergöttlichkeit folgt und es ins Göttliche zurückbringt und das Verhältnis zu Gott wiederherstellt. [2]

Ähnlich heisst es in der Philosophie der Mythologie: Nur um den Preis eines tragischen Geschicks wurde die Freiheit und Unabhängigkeit des Menschen von Gott erkauft, und so ist das Loos des Menschen von Natur tragisch, und alles Tragische ist

---

1) Werke Abt. II.

2) A. a. O. pag 476 ff. und 536 ff.

eine Variation dieses Grunthemas. In seiner Trennung von Gott gerät der Mensch unter den Fluch des Gesetzes, und er empfindet diesen Zustand als unheilvoll, so dass Nichtsein dem Sein vorzuziehen wäre. Zur Seligkeit führt die Überwindung der Selbstheit oder das Sterben. (Man wird direkt an Schopenhauer erinnert).[1] — Überhaupt erscheint Gott im Universum anders, als er in Wahrheit ist, und die Offenbarung Gottes, im Universum ist eine Verkehrung, Verstellung und Ironie Gottes, denn Gott legt meist das Gegenteil von dem dar, was er eigentlich will, und so beruht auch das Dasein einer von Gott geschiedenen Welt auf einer göttlichen Verstellung, die nur zum Schein bejaht, was zu negieren ihre Absicht ist, und umgekehrt zum Schein negiert, was ihre Absicht ist zu bejahen. Durch diese Erkenntnis, welche im Nichtsein das Sein und im Sein das Nichtsein entdeckt, werden viele grosse und schwere Rätsel des Lebens erklärt.[2]

Interessant ist Schellings Beurteilung der Satisfaktionstheorie vom Opfertod Jesu in seiner „Philosophie der Offenbarung". Wäre Gott ausserweltlich, so könnten ihm die menschlichen Sünden nichts anhaben, und der Opfertod Jesu wäre eine Formalität ohne innere Notwendigkeit. Also ist Gott immanent, und die Welt gehört zum Leben Gottes selbst. Der Abfall verwirrt die göttliche Ökonomie und verkehrt Gottes Willen in Unwillen, welcher nicht ausserhalb der Welt grollt, sondern alle Weltverhältnisse alteriert. Folgen des Falles sind Gottentfremdung, Fluch und Tod. Zur Wiederherstellung ist notwendig die Unterwerfung des aussergöttlichen Seins durch Christus, welcher sich opfernd die Welt zu Gott zurückführt.[3] — Aber diese Zurückführung und Erlösung vollendet sich nicht mit einem Schlag,

---

1) cf. Vorlesung 20 pag 467 ff und pag 481 ff, Vorlesung 22 pag 527, Vorlesung 24. pag 553 ff.

2) pag 90 ff.

3) cf. Werke II. 4. Vorles. 31 pag 199 ff und pag 193 ff und Werke II. 2 Vorles. 5 pag 104.

sondern wird gehemmt durch den dunklen Naturgrund, dessen Macht innerlich gebrochen, dessen Dasein aber verschont geblieben ist. Aus dieser Verschonung jenes Kontrariums erklärt sich das Rätselhafte und Retardierende in der göttlichen Weltordnung. Jenes Kontrarium ist der Satan, welcher jedoch kein Geschöpf ist, sondern ein Prinzip, und zwar kein ewiges denn es soll und wird vernichtet werden, da es seine Entstehung dem Sündenfall verdankt. Obwohl Feind der Schöpfung, wird Satan gelitten und als Mittel und Werkzeug der Schöpfung benützt, damit das Verborgene offenbar werde und der Gegensatz gegen Gott sich in sich selbst vernichte. Die Versuchungen Satans sind uns gut, denn sie reizen uns, treiben uns zu handeln, und ohne sie blieben unsere Kräfte ungebraucht und unerprobt. Insofern also ist die Wirksamkeit des Satans für die Welt wohltätig und notwendig, denn ohne sie würde die Welt einschlafen, die Geschichte versumpfen und stillstehen. [1])

Werfen wir auch auf diese letzte Phase von Schellings Entwicklung einen Rückblick. Wohl wünscht er die Schöpfung als freie Tat Gottes zu behaupten, aber er statuiert in Gott den Trieb sich zu offenbaren, und er schildert den Zustand Gottes vor der Offenbarung als Unseligkeit. Dabei darf nicht ausser Acht gelassen werden, dass Schelling damit einen zeitlosen ewigen Vorgang beschreiben will; also ist Gott ewig als nicht offenbarer in jenem Zustand der Unseligkeit. Dass dies der Pessimismus in seiner Vollendung ist, wird wohl nicht bestritten werden. Damit ist nun auch das Übel in der Erscheinungswelt erklärt, aber in Wahrheit wird unser Problem nur um eine Stufe zurückgeschoben, denn der dunkle Grund in Gott bleibt unerklärt. [2] Den Abfall böse zu nennen und zu einem metaphysischen Erklärungsprinzip zu machen, verbietet sich schon darum, weil wir das Böse nur

---

1) Werke II. 4. pag 194 ff. 254 ff, 258 f, 271 f, 247, 270 f u. Hoppe die Phil. Schell. und ihr Verh. zum Chrt. Rostock, 1875. pag 49.

2) cf. Kym. Das Problem des Bösen. Munchen, 1878. pag 50 u. Eucken, Grundbegriffe der Gegenwart. pag 96.

in der empirischen Persönlichkeit kennen, welche doch keine metaphysischen Wirkungen zu üben vermag. Da aber im Grund Gott selbst sich erlöst, kommt die menschliche Sünde gar nicht zur Geltung, weil notwendig zum Weltzusammenhang gehörig und im Weltprozess wieder aufgehoben. Das Böse wird physikalisch, wie ja der Abfall zur Weltschöpfung führt. Aber konsequenterweise muss jedes Werturteil aufgegeben werden, weil alles ist, wie es sein muss. Es ist also dem Gottesbegriff durchaus kein Dienst erwiesen, wenn man ihn zu nahe in die Welt hineinbezieht. Eine höhere Vollkommenheit der Welt als notwendig ist zur sittlichen Bildung, ist religiös durchaus nicht erforderlich. Indem aber Schelling das Absolute als die allgemeine Substanz fasst, gibt es für das Einzelne keine Substanzialität mehr, sondern höchstens noch wechselnde Formen. Die Realität des einzelnen Seins ist verneint, die Materie spiritualisiert: wir sind wieder bei Fichte: nur war der Fichte'sche Naturhass ethisch, hier ist er hypochondrisch. Erinnern wir uns noch, dass Schelling sagt, das Nichtsein sei besser als das Sein, und dass bei ihm die Erlösung der Vernichtung des Einzelseins gleichkommt, so sehen wir, dass wir auf geradem Weg sind zu Schopenhauer und Eduard von Hartmann.

Wohl fehlen auch in dieser letzten Periode Schellings nicht die optimistischen Gedankenelemente, wenn er z. B. dem wirklichen Bösen eine erziehende Rolle für die sittliche Bildung der Menschheit zuerkennt. Dies ist derselbe Gedanke, auf den wir immer wieder hingeführt worden sind. Aber Schelling ist zu einer Durchbildung dieser teleologischen Erklärung des Übels nicht gekommen, nachdem dasselbe kausal aus dem Absoluten abgeleitet und dadurch selbst verabsolutiert war.

Anmerkung. Bekanntlich hat Schelling während der Periode seiner Identitätsphilosophie auf seine Zeitgenossen eine breite Wirksamkeit ausgeübt; auch in seiner mystischen Periode steht er nicht so einsam, wie der Nachgeborene bei der Absonderlichkeit seiner Ideen zu vermuten versucht ist; besonders das von Baader'sche System bietet dazu die interessantesten Parallelen. Doch muss ein Eingehen auf Schellings Schule ebenso wie später auf Hegels Schule, so lehrreich es auch wäre, unterbleiben, damit

der Rahmen dieser Dissertation nicht zu weit gespannt wird. Für jetzt weist uns der Gang unseres Problems auf Schellings Erben.

IV. Abschnitt.

HEGEL.

Am Begriff des Absoluten war Schelling gescheitert, denn er vermochte es nicht in einen klaren Begriff zu fassen, und hier musste Hegel einsetzen. Aber Hegel steht auch mit den andern Heroen der Philosophie in engster Beziehung. Kant hatte, gezwungen durch seinen moralischen Dualismus, sein Ideal, den ewigen Frieden, im goldenen Zeitalter der Zukunft gesucht, während der Schwärmer Rousseau in der Rückkehr zum kulturlosen Naturzustand einer grauen Vorzeit das Heil fand. Schon Schiller hatte eine Kombination zwischen Kant und Rousseau versucht durch Überwindung sowohl der Kant'schen Sehnsucht nach dem erst kommenden Ideal, wie des Rousseau'schen Heimweh nach dem verlorenen Paradies, und er hatte sein aus dem Dualismus dem Monismus zustrebendes Ideal gefunden in der künstlerisch geadelten Natur. Aber die Kunst ist Sache weniger als solcher geborener Genies, und sie umfasst auch nur eine beschränkte Seite des menschlichen Geistes, denn sie hat nur eine ästhetische Auflösung für die das Menschenherz bedrängenden Fragen, und nur der Glückliche ist dem ästhetischen Optimismus zugänglich. Also ist die ästhetische Weltbetrachtung einseitig, nicht umfassend genug, ohne rechten Sinn und Verständnis für das Werden, für die Entwicklung mit all ihren Kämpfen, Leiden und Widerwärtigkeiten. So ist es ein epochemachender Gedanke Hegels, die Weltentwicklung als Selbstentwicklung des absoluten Begriffs durch Natur und Geschichte hindurch zu verstehen. Hier

§ 1. Einleitendes.

ist das Vernünftige wirklich und das Wirkliche vernünftig. Überall ist die Vernunft der tiefste Grund und das leitende Gesetz des Wirklichen, auch wo dieses unsern Wünschen feindlich gegenübersteht. So wird ihm das Werden und die Einzelerscheinungen, auch die unerwünschten, in ihrem teleologischen Zusammenhang deutlich; er vermag die Gegensätze und Kämpfe, welche in der Geistesentwicklung hervortreten, als notwendig, ja als gut zu begreifen. Dies ist die Hegel'sche Theodicee, dass in dieser Entwicklung nichts verloren geht, nichts eine bloss vorübergehende Bedeutung hat. Jede Stufe wird in einer höheren aufgehoben und weitergeführt, und jede Stufe darf sich auch als Höhepunkt betrachten, so beschränkt sie dem Späterlebenden erscheinen mag.

Was Hegel über Schelling hinausführte, war die Erkenntnis, dass bei Schelling das Absolute wie aus der Pistole geschossen sei, ohne dass die Identität als notwendig erwiesen werde. Während Schelling wie Spinoza das Absolute als Substanz fasste, erklärte Hegel es als Subjekt mit Selbständigkeit und Selbstunterscheidung. Er will das Bewusstsein zur absoluten Erkenntnis erheben und ihren Inhalt dialektisch notwendig entwickeln; die erste Aufgabe erfüllt Hegels Phänomenologie, die zweite seine Logik, Natur- und Geistesphilosophie. [1]

§ 2. Die Phänomenologie.

Die Phänomenologie enthält das Programm des Systems, die Geschichte des Bewusstseins, sowohl im allgemeinen als auch im speziellen Geiste. Er will aber nicht Geschichte, sondern „begriffene“ Geschichte geben und darstellen, nicht wie sich der Geist empirisch entwickelt hat, sondern sich entwickeln musste. Damit will er aus den scheinbar so gesetzlosen geschichtlichen Bildungen die zugrundeliegenden Gesetze methodisch herausheben. Jede bestimmte Wahrheit wird erlebt, durchgedacht, in ihrer Nichtigkeit erkannt; aber daraus ergibt sich nicht ein Nichts, sondern eine höhere Wahrheit, [2] bis zuletzt die Weltordnung selbst als Offenbarung des Geistes, Gottes, und das absolute Wissen

1) cf. Phänomenologie Werke II. 14. Ueberweg Grundriss III. 2 pag 47 f.
2) Werke II. pag 62 f in Phänom.

als wahre Gotteserkenntnis erfasst wird. — Das Absolute will er nicht wie Schelling an den Anfang stellen, denn es ist Resultat; ebenso unberechtigt ist es, von der Einheit des Entgegengesetzten, ja des Guten und Bösen, auszugehen, denn in der Einheit ist jedes zum Moment geworden und hat aufgehört zu sein, was es war. Das Geistige ist das allein Wirkliche, aber sein anfängliches Sein ist mangelhaft. Also findet ein Werden des absoluten Geistes statt, welches von der untersten bis zur obersten Stufe zu verfolgen ist. Die ursprünglichste Gestalt des Geistes entspricht seinem Begriff am wenigsten; sie ist am geistlosesten, aber doch nicht absolut falsch, denn für die Philosophie gibt es absolut Falsches sowenig wie absolut Böses. Jene geistlose Gestalt ist verschwindend, wird zum Moment, hört auf, falsch zu sein. Jeder Widerspruch ist eine Aufgabe für den Fortschritt und hindert träges Beharren. Wo ein Gegensatz sich auflöst, ist das Resultat nicht gleich Null, sondern eine Negation mit positivem Inhalt. Wie unsere Jugend die Schriften der alten Weisen durcharbeiten und sich ihres Inhaltes bemächtigen muss, um sich zu bilden, so hat auch der allgemeine Geist Bildungsstufen durchlaufen, und das besondere Individuum wiederholt in sich jene Erfahrungen der geistigen Substanz und ihre überwundenen Zustände, so dass das Individuum gewissermassen Typus und Symbol der allgemeinen Weltgestaltung ist. [1] — Aus dem überreichen Inhalt der Phänomenologie sei an einem markanten Beispiel gezeigt, wie sich Hegel die Geistesentwicklung denkt. Dazu wählen wir die Entwicklung des Verhältnisses zwischen Herrschaft und Knechtschaft, weil es uns direkt zu unserm besondern Gegenstand hinführt. [2] Der Trieb der Selbstbefriedigung führt notwendig zur Unterjochung anderer, und zum Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft, die mit einander um die Existenz ringen. Der Gehorsam lehrt die Begierden mässigen, und daraus entsteht das Selbstbewusstsein des Knechtes, welcher infolge dieser Bildung

---

1) cf. Werke II. pag 30, 36, 47, 65, 67 ff, 28, 19 f. 22 f.

2) pag 140 ff.

in Fesseln frei zu sein lernt. Es entsteht in ihm das Bewusstsein seiner höheren moralischen Freiheit, welche ihm kein Herr verkümmern kann. Er lernt die physische Existenz mit ihren Beschwerden und Genüssen verachten und zieht sich gleichsam in das Innere seines Wesens zurück. Diese Freiheit ist das stoische Bewustsein, welches der Welt mit ihren Übeln gleichgültig gegenübersteht in Zeiten, wo Knechtschaft und Bildung sich vereinigen. Eine Nebenform dieses Bewusstseins ist die Ataraxie des Skeptizismus, welcher sich nicht bloss praktisch von der Körperwelt zurückzieht, sondern geradezu das Dasein einer materiellen Aussenwelt leugnet. Die Gestalt beider ist das unglückliche oder in sich entzweite Bewusstsein; der Geist ist zerrissen von den quälendsten Widersprüchen. Ein tiefer Drang zieht ihn hin zur Natur, aber die Furcht, seine Freiheit einzubüssen, scheucht ihn in sich selbst zurück. Ein Ausweg aus diesem Zustand der Verzweiflung ist nur möglich, indem er seine abgeschlossene Stellung ausser und über der Natur aufgibt und mit der Natur Frieden schliesst, indem er sie anerkennt. — Auch das Mittelalter zeigt unglückliches Bewusstsein mit seinem andächtigen Sehnen nach einem verlorenen Gut, seinem unbefriedigten Arbeiten und Geniessen und mit seinem völligen Selbstverzicht. Repräsentanten sind die das heilige Grab erobernde Ritterschaft, der unfreie Bauernstand, die geistlichen Orden etc. Hier nun tut Hegel einen tiefen Blick in die Geistesgeschichte, indem er zeigt, wie nicht bloss der Knecht, sondern auch der Herr in sein Gegenteil umschlägt. In der Tat ist niemand abhängiger als der Herr und niemand freier als der Knecht. Der Herr wird entnervt im Müssiggang, während der Knecht arbeitend sich hebt. Das ist die offenbare Ironie des Schicksals und seine ausgleichende Wirkung. Indem die mittelalterliche Priesterschaft die Menschheit zum heiligen Grab führt, gräbt sie sich selbst ihr Grab. Dadurch, dass so eine Richtung nach der andern in ihr Gegenteil umschlägt, wird daraus das Neue geboren. — Zielpunkt des Ganzen ist das absolute Wissen. Während die Religion noch vorstellungsmässig Gott von seinem Sohn, die Welt von ihrem Schöpfer trennt und ihr die

Menschheit als abgefallen erscheint, gibt es für das absolute Wissen keinen Abfall mehr, denn es hebt die Trennung zwischen dem Subjektiven und Objektiven auf und vollendet die Versöhnung zwischen Gott und Mensch. Das Ansichseiende entäussert sich selbst, geht in den Tod, versöhnt sich mit sich selbst und wird zum Geist. In dieser Versöhnung wird das Böse nicht als solches versöhnt, sondern aufgehoben, und als aufgehobenes ist das Böse dasselbe mit dem Guten.[1] Im absoluten Wissen erkennt der Geist sich selbst; aller Irrtum ist überwunden im Besitz der Wahrheit, und die Wissenschaft ist begriffene Geschichte, die Erinnerung und Schädelstätte des absoluten Geistes. Damit proklamiert Hegel die Versöhnung zwischen Vernunft und Wirklichkeit, die Überwindung aller Schranken und Übel. Die Idee ist kein fernes Schattenbild, sondern der Kern der Dinge; die Welt ist ein lebendiges Kunstwerk, dessen Formen und Stufen der Geist begreift.[2] An den Anfang stellt Hegel die Unvollkommenheit des Geistes, ohne auf eine kausale Erklärung derselben zu reflektieren, und wir bemerken schon hier, dass es bei Hegel überhaupt nicht auf eine kausale Erklärung der Unvollkommenheit abgesehen ist; ihm genügt es, die Entwicklung von der Unvollkommenheit zur Vollkommenheit teleologisch aufgezeigt zu haben. Aus jener ursprünglichen Unvollkommenheit des Geistes erklärt sich alle Unvollkommenheit im Einzelnen, welche innerhalb der Entwicklung zu Tage tritt. Sofern aber die Unvollkommenheit des Ganzen teleologisch gerechtfertigt wird, gilt jene Teleologie auch für das Einzelne, so dass also bei Hegel überhaupt die Theodicee auf Teleologie beruht. Die Lücke des Systems springt aber deutlich genug ins Auge: es fehlt die kausale Erklärung des Unvollkommenen im Anfang der Entwicklung, und sie ist von Hegel nie erbracht worden.

§ 3.
Die Logik.

Nachdem Hegel in der Phänomenologie gezeigt hat, wie das Wissen sich selbst befreit durch Überwindung aller Gegen-

---

1) a. a. O. pag 594.

2) cf. Höffding. Gesch d. n. Phil. Bd. II. Leipzig. 1896. pag 189.

sätze im Absoluten, ist der Standpunkt gewonnen für die philosophische Weiterarbeit. Der Entschluss ist begründet, sich denkend zu verhalten, und die notwendigen Gedanken des Kategoriensystems haben zugleich objektive, reale Geltung, denn alle Realität ist in Begriffen. Ebenso wie jeder Begriff begrenzt ist und wie sein Durchgedachtsein in sein Gegenteil, die Negation führt, ebenso ist das Dasein, welches als beschränktes seine Negation in sich selbst trägt. Und wie jeder Begriff in einem höheren aufgehoben wird, ebenso das einzelne Dasein: es tritt in immer höhere Verbindung ein und weist also über sich selbst hinaus. Deshalb gibt es auch keinen Untergang, sondern nur Aufhebung der äusseren Existenz in einer höheren Entwickelungsform, so dass also von der Idee nichts verloren geht. Der Schmerz und die Angst der endlichen Existenz geht unter und wird versöhnt durch den Fortschritt. Daher tadelt Hegel [1] die ältere Metaphysik, besonders Wolff, weil sie den Begriff des Werdens vernachlässigt habe, womit znsammenhängt, dass der Aufklärung das Verständnis für die Geschichte fehlt. — Im Werden sind Sein und Nichtsein enthalten als aufgehobene Momente, denn es ist ein Übergang vom Sein zum Nichtsein und zugleich vom Nichtsein zum Sein. Als Aufhebung des Werdens erscheint das Sein behaftet mit dem Nichtsein im Dasein; also ist das Dasein mit Nichtsein behaftetes Sein. [2] Im Unendlichen vollendet sich das Endliche; es gibt also vollendetes Dasein und Befriedigung. Nur wo Veränderung und Wechsel herrscht, hat das Übel seine Stätte, aber das vollendete Dasein ist ihm entronnen. [3] Schon in der Logik also wird der Ort festgestellt, wo wir das Übel zu suchen haben: nicht im Unendlichen, sondern im Endlichen. Ja, vorgreifend sei schon hier darauf hingewiesen, dass die Konsequenz des Hegel'schen Systems dazu führt, das Endlichsein selbst als Ursache des Übels zu bezeichnen; den Beweis

---

1) cf. Logik I. Werke III. pag 81.

2) a. a. O. pag 112 ff.

3) cf. Werke VI. 186 f.

dieser Behauptung müssen wir bis dahin versparen, wo diese Konsequenz zutage tritt. Ursache des Endlichseins aber ist die Unvollkommenheit der Idee und ihres Ausgangspunktes: weil sie anfangs unvollkommen ist, muss sie durch das Endliche hindurch sich zur Vollkommenheit hindurchringen. Hegel hat diese Kausalität für das Übel nie recht ans Licht treten lassen, und man findet sie nur in den Konsequenzen, weil Hegel auf die Teleologie sein ganzes Augenmerk richtete. — Ebenso wie mit dem Begriff des Werdens wusste die Schullogik mit demjenigen des Widerspruchs nichts anzufangen; aber Hegel erklärt ihn für das, was die Welt bewegt.[1] Ohne Widerspruch kein Werden, keine Entwicklung, kein Leben, und Aufgabe der Philosophie ist es, die Auflösung des Widerspruchs darzustellen, was allein unter teleologischem Gesichtspunkt möglich ist. Unser Philosoph will also dem Widerspruch nicht aus dem Wege gehen, sondern ihn überwinden lehren und zu Ehren bringen, ja, ihn für gut erklären dadurch, dass er ihn teleologisch verständlich macht. Auch hier wieder unterlässt er die kausale Erklärung des Widerspruchs, eben weil das ganze System teleologisch orientiert ist, denn die Vernunft ist ihm das sich selbst durchsetzende Wirkliche.[2] In der zwecksetzenden menschlichen Vernunft haben wir ein Abbild der göttlichen Vernunft, und schon im Menschen offenbart sie sich als listig und mächtig. Sie lässt die Objekte aufeinander wirken und sich aneinander abarbeiten, ohne sich selbst in den Prozess einzumischen; in der Verwirklichung des Zweckes werden die Mittel abgebraucht und zerrieben. Ohne sich an die Objekte zu verlieren, bringt die Vernunft ihren Zweck zur Ausführung und behauptet sich selbst. Ähnlich verhält sich die göttliche Vorsehung der Welt und ihrem Prozess gegenüber als absolute List. Gott lässt die Menschen mit ihren Leidenschaften und Interessen gewähren, was aber zustande kommt, ist die Vollendung seiner Absichten, welche ein anderes sind

1) Werke VI. 242.
2) Werke IV. 178 ff.

als dasjenige, um das es denen, deren er sich bediente, zu tun war.[1] Doch ist die Idee nie fertig mit der Ausführung der Weltzwecke; also wird auch das Übel nie völlig aus dem Weltprozess verschwinden, was eben mit der durch alles hindurchgehenden ursprünglichen Unvollkommenheit der Idee zusammenhängt. Jede Generation hat an der Lösung der Weltaufgabe mitzuarbeiten und zwar in Anknüpfung an den von der Idee bereits erreichten Weltzustand.[2] Aber trotz aller Übel und Kämpfe ist es kein unbefriedigtes Streben mehr, denn wir erkennen, dass der Endzweck der Welt ebenso schon vollbracht ist, wie er sich ewig vollbringt. Nur der Standpunkt der Jugend meint, die Welt liege im Argen, und es müsse aus derselben ein ganz anderes gemacht werden; das religiöse Bewusstsein weiss die Welt von göttlicher Vorsehung regiert und darum gut, wenn auch die Übereinstimmung zwischen Sein und Sollen keine erstarrte fertige, sondern eine stets neu hervorgebrachte ist.[3] Wohl geht das Individuum zu Grunde, indem es der Gattung dient, aber der Tod des Lebens ist der Hervorgang des Geistes, und in der absoluten Vernunft ist der Gegensatz zwischen dem Wahren und Guten ausgeglichen.[4] Hier ist kein Mangel mehr, denn die Idee enthält alles in der Entwicklung Erworbene in sich; das absolut Gute ist vollendet. Damit ist auch das Übel und das Böse, das in der Entwicklung hervortrat und um des zu erreichenden Zweckes willen hervortreten musste, zum Guten geworden.

§ 4. Die Naturphilosophie.

In der Logik hat unser Philosoph die Vernunft als das Sein erkannt, denn alle Realität ist in Begriffen. Die Vernunft nun entlässt sich selbst frei in die Natur, welche nichts anderes ist als die Idee in ihrem Anderssein;[5] dieser Übergang ist zeitlos, ewig. Von der Idee her ist die Natur wahr, denn sie ist sich

---

[1]) V. 215 ff und VI. 382.
[2]) V. 229 ff.
[3]) Werke V. 317 ff, VI. 406 ff.
[4]) V. 244 ff u. 262 ff.
[5]) Phänomenol. Werke II. 590.

nicht verbergende Vernünftigkeit, und die Natur ist gut, denn sie widerstrebt nicht dem Vernunftzweck, sondern dient ihm. Also ist die Natur keine Schranke des Geistes mehr wie bei Fichte; doch hat Hegel die Fichte'sche Naturbeurteilung nicht völlig abzustreifen vermocht, denn in der Natur erscheint ihm die Idee in zufälligen, wandelbaren Formen vereinzelt und zerfallen; hier herrscht der Widerspruch zwischen der Notwendigkeit der Naturgebilde und der regellosen Zufälligkeit, und an diesem Widerspruch geht alles Endliche zugrunde.[1] Dieser Gang durch das Anderssein bereichert die Idee, wie man ja auch die Heimat besser versteht, wenn man im Ausland gewesen ist. Und so gibt es in der Äusserlichkeit nichts Unverständliches und Schlechtes, vielmehr wird unser Verstand in ihr geschult solang, bis ihm das Unverständliche verständlich geworden und als gut erkannt ist. Mögen sich auch die einzelnen Naturgebilde gegenseitig verdrängen, sie widerstreiten sich nicht, denn jede höhere Erscheinung ist die Wahrheit der Vorangehenden, und sie bilden miteinander eine organische Einheit, in welcher eines so notwendig ist wie das andere. Eben dieselbe Notwendigkeit beherrscht auch das Leben des Ganzen, indem die Idee sich aus der Natur zum Geiste emporarbeitet: sie strebt in der Natur zu sich selbst zu kommen und die Natur in sich zurückzunehmen und Geist in ihr zu erzeugen.[2] Insofern ist in der Naturphilosophie Hegels der äusserlich teleologische Standpunkt nicht völlig überwunden, als die Natur nur Durchgangssphäre zum Geist ist und dem Zweck des Gewusst- und Wissendwerdens der Idee dient.[3] Der Tod des Individuums beweisst seine Unangemessenheit zur Allgemeinheit und lässt es daran zugrunde gehen; durch das Sterben wird das Einzelne zum Allgemeinen. Da es als Einzelnes die Allgemeinheit nicht ertragen kann, erreicht es die Gegensatzlosigkeit nur in der Ruhe des Todes. Also muss das Aufhören des Widerspruchs mit dem

---

1) Werke VII. 1. pag 27 ff u. 36.
2) Werke VII. 1. pag 24.
3) Werke VII. 2 pag 22 ff.

Leben bezahlt werden. Mit dem Tod des Individuums erlischt der Schein der Aussenwelt und kehrt die Idee in sich selbst zurück.[1] Von individueller Unsterblichkeit weiss Hegel nichts, sondern nur vom ewigen Leben der Idee. Ziel der Natur ist, sich selbst zu töten, als Phönix zu verbrennen um als Geist hervorzutreten, und der Geist entsteht in der Überwindung der Natur, nicht in der Flucht vor ihr. Sofern Hegel die Materie als das zu Verklärende und als inadäquate Erscheinung der Vernunft hinstellt, haben wir bei ihm Fichte'sches Gut.[2] Indem aber die Natur sich eignet als Mittel zur fortschreitenden Vervollkommnung des Menschen, ist sie gut und vollkommen; also dient Hegels Naturphilosophie dem teleologischen Optimismus. Von einer kausalen Begründung der optimistischen Naturauffassung ist Hegel weit entfernt; ja, ohne jene teleologische Beziehung der Natur auf die Geistesentwicklung würde Hegel der Natur überhaupt keinen positiven Wert beizulegen wissen. — Die Gleichgültigkeit Hegels gegen das Einzelne, welche schon bei seiner Logik angedeutet wurde, tritt in seiner Naturphilosophie offener zu Tage. Da das Einzelne für sich keinen Wert hat, sieht er es unbekümmert zugrunde gehen an seinem Widerspruch mit dem Allgemeinen. Also ist das Einzelsein als solches zugleich Ursache seines Verderbens, und hiermit ist jene Kausalität für das Übel nachgewiesen, auf welche schon in der Logik aufmerksam gemacht wurde. Das Einzelsein aber verdankt seine Existenz der Unvollkommenheit der ursprünglichen Idee; also haben wir die Kausalität des Einzelübels bis in den ersten Ursprung der Idee zurückzuverfolgen. Weshalb aber die Idee ursprünglich unvollkommen und weshalb ihr Durchgang durch die Natur notwendig ist, das hat Hegel nie gezeigt.

Die menschlichen Einzelinteressen beruhen auf dem Gefühl des Mangels, das heisst, eines Zustandes, der nicht sein sollte,

---

1) Werke VII. 1. pag 693 f u. III. 36.

2) Werke VII. 1 pag 37 f und J. E. Erdmann, Grundriss der Gesch. d. Phil. Band II. 585 f (3. Aufl.).

und dieser Widerspruch zwischen Sein und Sollen wird unangenehm empfunden. [1] Das Übel ist also nichts anderes als die Unangemessenheit des Seienden zu dem, was sein soll, und der Schmerz ist nichts anderes als der empfundene Widerspruch. Aber das Gefühl des Übels entwickelt den Trieb zu tätiger Befriedigung, ist also Quelle des Lebens, Handelns, der praktischen Intelligenz. [2] Dadurch wird das Vorhandensein des Übels im Menschen teleologisch als berechtigt, ja als gut nachgewiesen. Nur im natürlichen Einzelmenschen hat der Schmerz und das Übel seine Stätte, und hier haben wir wieder im Hintergrund jene verborgene Kausalität des Übels, welche in der Vereinzelung besteht, wie wir schon in der Naturphilosophie sehen. Nur so lange aber wird der Widerspruch als Übel empfunden, als das Subjekt sich nicht auf eine höhere Stufe der Sittlichkeit erhoben hat; [3] mit der höheren Sittlichkeit verschwindet auch jener Widerspruch. Auf die Ausbildung dieser höheren Sittlichkeit geht im Grund auch das allgemeine und notwendige Streben der Willkür, denn der Glückseligkeit zuliebe kommen nicht alle Triebe in gleicher Weise zur Geltung, sondern einzelne werden eingeschränkt und aufgeopfert. [4] Aber nicht auf individuelle Glückseligkeit ist Hegels Interesse gerichtet, denn alles Individuelle muss sich sozial entwickeln; die wahre Glückseligkeit ist die durch Bildung vermittelte Allgemeinheit der Befriedigungen, und sie wird erworben durch Freiheit, vermöge deren der Geist sich nicht mehr seinen Trieben gefangen gibt, die ihn in Übel verflechten, sondern die Willkür überwindet und sich selbst allein bezweckt im moralischen Handeln. [5] Diesem freien Geist gebührt die Weltherrschaft, denn die Idee des Guten setzt sich in der Welt durch. Der Einzelwille beugt sich hier dem objektiven

---

1) Werke VII. 2. pag 363 ff.
2) Werke VII. 2. pag 270.
3) Werke VII. 2. pag 367.
4) pag 372 f.
5) Werke VIII. pag 167 ff.

Willen der allgemeinen Weltvernunft und dient ihm. Nicht mehr die subjektive Willensfreiheit, sondern die immanente logische Notwendigkeit ist Triebfeder der Entwicklung, deren Werkzeuge die Einzelnen sind. Damit verschwindet die individuelle Seite des Sittlichen fast ganz, und es wird Bahn gemacht für den absoluten objektiven Optimismus, denn vor dem allgemeinen Guten müssen alle individuellen Wünsche und Schmerzen zurücktreten. [1] Aber dieser für den Optimismus gewonnene Vorteil ist genau besehen ein Pyrrhussieg, denn indem der Panlogismus ein ausgesprochener Gegner aller individuellen Interessen ist, wird ihm jedes Ich zu einem abstrakten Begriff, zu einer blossen Nummer in der Stufenreihe. [2]

§ 5. Die Geschichtsphilosophie.

Die Philosophie der Weltgeschichte beschreibt nun als die wahrhafte Theodicee die Entstehung jener geistigen Welt. Sie ist nicht der Boden des Glückes, denn sie schildert uns die Verwirklichung der Freiheit im Kampf mit den Leidenschaften, und sie muss sich durch Gegensätze hindurchringen. Deshalb waren auch die Heroen der Geschichte nie glücklich. [3] Aber man soll auch nicht Geschichte schreiben als ein Thersites oder als ein Kammerdiener, für den es keine Helden gibt. Im Kampf der Partikularinteressen bleibt die Idee der Weltgeschichte rein; sie kommt nie in Gefahr, und den Tribut ihres Daseins und der Vergänglichkeit bezahlt sie nicht aus sich, sondern aus den Leidenschaften der Individuen. [4] Deshalb bringen die Handlungen der Menschen anderes und besseres hervor, als die Menschen selbst bezwecken. Dies ist die absolute List der Weltvernunft oder (religiös gesprochen) der Vorsehung, welche die Individuen für Zwecke benützt, die ihren individuellen Zwecken völlig fremd sind. [5] Mögen die einzelnen Leidenschaften sich gegenseitig ver-

---

1) cf. Wundt Ethik 1886. pag 324 f.

2) cf. Ed. v. Hartmann. Gesch. d. Metaph. II. 221 f.

3) Werke IX. pag 38 f.

4) IX. pag 41.

5) VI. pag 382 u. V. pag 215 ff.

nichten, die Vernunft allein wacht und verfolgt ihren Zweck und macht sich geltend. Das Recht des Weltgeistes geht über alle besonderen Berechtigungen. — Hat ein Volk seine Mission erfüllt und die Idee der Freiheit in sich vollendet, so geht es unter und räumt den Platz für eine andere Neubildung. So wird aus Leben Tod und aus Tod Leben. [1] Jedes Volk macht einmal und nie wieder Epoche in seiner Entwicklung. Was die Früheren erreicht haben, wird für die Späteren Material zu weiterer Entwicklung. Mögen auch alle einzelnen Individuen und Völker beschränkt und mangelhaft sein und den Keim der Vernichtung in sich tragen, so wohnt in ihnen doch die Idee. Auf jede Entzweiung folgt Versöhnung, der Schmerz der früheren Epoche ist Bedingung für die Freude der späteren. Aus Unglück, Leiden, partikulären Zwecken und dem unbewussten Willen der Völker, vollführt die Vorsehung ihren absoluten Zweck und ihre Ehre. [2] Deshalb darf im Gottesbegriff der Ernst, der Schmerz, die Geduld und Arbeit der Negation nicht fehlen, [3] denn die Arbeit der Weltgeschichte gehört mit zum göttlichen Leben und seiner Offenbarung. Die Entwicklung ist weder endlich, so dass eines Tages die Geschichte stillstehen müsste, noch endlos, sodass das Ziel unerreichbar wäre; sie ist nicht gradlinig, nicht begrenzt, nicht unbegrenzt, sondern kreisförmig in sich zurückkehrend. [4] Nichts, was wahrhaft gelebt hat, geht unter, und die Wahrheit hat die Natur durchzudringen, wenn ihre Zeit gekommen ist, und sie erscheint nur, wenn ihre Zeit gekommen ist, nicht zu früh. [5] Im absoluten Geist wird der Geist vollkommen frei von allen Widersprüchen und versöhnt sich mit sich selbst, indem er die überwundenen Widersprüche als notwendig für die Entwicklung erkennt. Dass die Weltgeschichte dieser Entwicklungsgang und

---

1) IX. pag 80.
2) Werke IX. 430 f.
3) Werke II. pag 12 (Phänomenol.).
4) III. 152 ff.
5) VIII. 43 u. II. 55

das wirkliche Werden des Geistes ist, unter dem wechselnden Schauspiel ihrer Geschichten, dies ist die Theodicee, die Rechtfertigung Gottes in der Geschichte. Nur die Einsicht kann den Geist mit der Weltgeschichte und mit der Wirklichkeit versöhnen, dass das, was geschehen ist und alle Tage geschieht, nicht nur nicht ohne Gott, sondern wesentlich das Werk seiner selbst ist. [1] Das Facit der ganzen Geschichtsphilosophie zieht Hegel mit dem berühmten Satz in die Vorrede zur Rechtsphilosophie [2]: Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, ist vernünftig.

Werfen wir nun von hier aus einen Rückblick auf den Weg, welchen uns die Hegel'sche Geschichtsphilosophie geführt hat. Zuerst drängt sich uns auf ihr Grundzug, die Teleologie. Weil alles sich zweckmässig entwickelt, ist das Ganze gut. Also ist Hegel durchaus Optimist, wenigstens will er es sein. Aber es bleibt zu prüfen, ob er diesen Optimismus auch konsequent durchzuführen vermocht hat, und diese Frage muss mit Nein beantwortet werden. Erinnern wir uns, dass schon in der Naturphilosophie der Pessimismus Hegels gegen das Einzelsein hervortrat, denn das Einzelsein geht zu Grunde an seinem Widerspruch mit dem Allgemeinen. Demselben Gedanken begegnen wir nun auch in der Geschichtsphilosophie. Trotzdem das Ganze gut und die Geschichte die vollendete Theodicee ist, soll doch die Geschichte nicht der Boden des Glückes sein, und die Heroen der Geschichte waren niemals glücklich; ja die Geschichte ist die Schädelstätte des absoluten Geistes. Also geht ihr Weg über Blut und Leichen. Aber auch die Völkerindividuen fallen dieser Entwicklung zum Opfer, und für jeden patriotisch Empfindenden ist es furchtbar zu hören, dass auch seinem Volk nur eine gemessene Zeit beschieden ist, um alsdann für immer vom Schauplatz abzutreten. Wer vermag das noch Optimismus zu nennen? Mir scheint, dass hier der Pessimismus gegen das Einzelsein den Gipfel erstiegen hat. Je vollkommener das Ganze ist, desto mehr

---

1) IX. 547.

2) Werke VIII. pag 17.

Unvollkommenheit legt Hegel auf das Einzelne. Wie in der Naturphilosophie steht also hier hinter der Teleologie mit ihrem Optimismus die kausale Ableitung des Übels aus dem Einzelsein als solchem. Von hier bis zu Schopenhauer, welcher alles Dasein überhaupt als Schuld bezeichnet, ist es nur ein Schritt. Aber die Ähnlichkeit wird noch auffallender, wenn wir uns erinnern, dass (nach der Phänomenologie) die Idee ursprünglich unvollkommen ist und sich durch die Geschichte hindurch zur Vollkommenheit entwickeln muss; also hat die Unvollkommenheit des Einzelnen schliesslich im Absoluten ihren Sitz und Ursache, und sofern der Prozess ewig unvollendet ist, ist auch die Unvollkommenheit ewig.

So gerät also Hegel mit sich selbst in Widerspruch, denn wie kann das Ganze vollkommen sein, wo alles Einzelne unvollkommen ist, besteht doch das Ganze nur aus einer Summe von Einzelsein. Hier ist also gegen Hegel an Hegel selbst zu appellieren. Soll das Ganze gut und wertvoll sein, so darf man nicht das Einzelne die Last der Übel allein tragen lassen. Auch das Einzelne muss als gut und wertvoll anerkannt werden, um zur Vollkommenheit des Ganzen mitwirken zu können. Damit öffnet sich der Blick auf eine neue tiefere Erkenntnis. Das Einzelne darf nicht vernichtet werden, sondern muss an der ewigen Entwicklung Anteil erhalten und selbst ewig sein, soweit es der Ewigkeit dient. Damit wird der Kreis des Wissens allerdings übersprungen, und wir sind im Gebiet der Religion, aber man sieht, dass diese religiösen Postulate für eine vernünftige Welterklärung nicht zu entbehren sind.

Übrigens hat Hegel selbst die Berechtigung dieses Gedankens an einem anderen Ort anerkannt. So sagt er in der Kritik der Paradiesesgeschichte [1] sehr schön, dass der Tod kein trostloses Schicksal sei, weil es ein ewiges Leben gebe, und die Arbeit sei keine Qual, denn sie begründe die menschliche Hoheit.

---

[1]) Werke XII. 72 ff.

Erinnern wir uns aber, dass nach Hegels Prinzipien individuelle Unsterblichkeit unmöglich ist, so wird dieser Trost für den wenig Gewicht haben, welcher das Leben nur als individuelles zu verstehen vermag. Mehr Wert für unsere Frage hat daher der zweite Satz Hegels, den auch unsere Erfahrung bestätigt, dass die Arbeit den Menschen nicht quält, sondern adelt. Adelt sie ihn aber, so gewinnt er einen positiven Inhalt, und es ist sehr wohl denkbar, dass der sittlich Vollkommene eine Stufe der Hoheit erreicht, welche an seinem Platz durch nichts überboten werden kann. Dann aber gewinnt der Einzelne den inneren Wert, welchen ihm Hegels natur- und geschichtsphilosophische Prinzipien nicht zuerkennen wollen, den ihm aber die religiöse Wertschätzung willig zugesteht.

§ 6.
ie Phil. der Kunst, Religion und der Gesch. der Philosophie.

Dem subjektiven Geist steht noch als Schranke die Natur gegenüber als unüberwundenes Anderssein: dies ist der Standpunkt des unbefriedigten, unseligen Geistes.[1] Ebenso hat der objektive Geist mit seinen allgemeinen Rechtsgesetzen Schranken an den Empfindungen und Neigungen der Menschen; daraus entsteht Widerspruch, Plage, Mangel an Befriedigung. Deshalb ist Versöhnung notwendig auf einem höheren Standpunkt; der Geist muss von allen Widersprüchen und beengenden Schranken befreit werden in der Sphäre des absoluten Geistes, welcher die höchste Macht ist über allem Besonderen, so dass in ihm sich subjektiver und objektiver Geist versöhnen.[2] Die objektive Versöhnung wird dargestellt durch die Kunst, welche die Naturschranke überwindet und den sujektiven Geist vom Widerspruch mit der Natur befreit. Die subjektive Versöhnung wird gefühlt, erfahren und geglaubt durch die Religion. Die Versöhnung als subjektiv-objektive dagegen wird denkend erfasst durch die Philosophie, welche sich selbst und ihre Geschichte begreift und sich damit vollendet.

Die unmittelbare Wirklichkeit ist nach Hegels Ästhetik ge-

---

1) Werke X. 1. pag 121 (Vorles. über Ästethik).

2) a. a. O. pag 127, 129 ff, 72, 123

hemmt, bedrückt, abhängig, gestört, verkümmert;[1] erst die Kunst führt das von der Zufälligkeit und Äusserlichkeit Befleckte zur Harmonie mit dem wahren Begriff und reinigt es. Das Ideal ist abgestorben, abgeschieden von der Bedürftigkeit der natürlichen Existenz, unabhängig von den Verkehrungen und Verzerrungen der Endlichkeit.[2] Nur die Kunst ist heiter und frei und kummerlos; sie gewährt nicht theoretischen Genuss, noch praktische Befriedigung, sondern erhebt über Beides zum seligsten Genuss. — Auch hier wieder, und deshalb ist Hegels Ästhetik für unsere Frage von Wichtigkeit, setzt Hegel das Übel in die beschränkte natürliche Existenz, und in der Abgeschiedenheit von der natürlichen Existenz findet er Erlösung. So bestätigt auch Hegels Ästhetik die Behauptung, dass Hegel nur im Blick aufs Ganze Optimist genannt werden kann; sobald er aufs Einzelne zu reden kommt, wird sein Urteil pessimistisch und ungerecht.

Doch vermag auch die Objektivität des Kunstwerkes den weiterblickenden Geist nicht dauernd zu befriedigen, und dies ist der Punkt, wo sich Hegels und Schillers Wege in der Ästhetik trennen. Unbefriedigt von der Kunst wendet sich der Geist zurück in sein Inneres, um durch die Religion den subjektiven Geist mit dem objektiven zu versöhnen. In der Religionsphilosophie zieht der ganze Entwicklungsgang der Menschheit nochmals an uns vorüber, aber sie will ihn uns mit religiösem Auge anschauen und beurteilen lehren. Religiös betrachtet ist das sinnliche Dasein ein vorübergehender Blitz, ein Nichtiges ohne Selbständigkeit, ein Schein ohne Subsistenz, und die Natur ist Umhüllung und unwahre Gestaltung Gottes.[3] Im Naturzustand lebt der Mensch nicht in paradiesischer Unschuld, sondern in Rohheit. Notwendig ist der Schritt zur Erkenntnis des Guten und Bösen und zur Freiheit, und im Rückblick auf seinen Naturzustand erkennt sich der Mensch als böse von Natur. Also nicht das Übel allein, sondern

---

1) Werke X. 1 pag 160 u 189 ff.

2) a. a. O. pag 200 ff.

3) Werke XII. 247 ff.

auch das Böse ist notwendig und für die Entwicklung nicht zu entbehren. Es hat seine Ursache in der beschränkten Naturbeschaffenheit der werdenden Menschheit. Nicht der Vergangenheit also gehört die Vollkommenheit an, wie Rousseau wollte, sondern der Zukunft, denn alles Hohe muss erkämpft, erlitten werden, und wer das Hohe erringen will, muss das Kreuz tragen.[1] Das Natürlichsein soll nicht sein; also muss der Mensch sich von der Natur losreissen, muss schuldig werden; dies ist zugleich sein Fortschritt. Das Böse ist also nicht durch den Sündenfall der ersten Menschen zu erklären, sondern es erscheint notwendig mit der sittlichen Selbstbefreiung. Hier ist die Quelle des Übels, aber auch die Heilung und Versöhnung des Entzweiten. Zwar bewirkt die Entwicklung zum Erkennen noch grössere Trennung des Menschen von Gott, aber das Erkennen heilt auch den Riss, bewirkt die Versöhnung der Menschheit und der Welt, indem der Mensch sich in Gott erkennt.[2] In Christus wird in der Endlichkeit selbst die Endlichkeit überwunden, der Tod, diese Negation, negiert, und es ensteht die Gewissheit, nicht dass die Menschheit versöhnt werden muss, sondern dass sie versöhnt ist, dass göttliche und menschliche Natur eins sind, und darin beruht die Seligkeit.[3] So ist die Religion die Region, worin alle Widersprüche sich auflösen, alle Schmerzen verstummen. Aller Kummer und Sorge verschwinden im Äther der Religion; hier strömen Lethefluten, aus denen die Psyche trinkt, worin sie ihren Schmerz versenkt, alle Härten und Dunkelheiten der Zeit zu einem Traumbild gestaltet und zum Lichtglanz des Ewigen verklärt. Diese Entwicklung des Prinzips des Geistes ist die wahre Theodicee, denn sie ist die Einsicht, dass der Geist sich nur im Element des Geistes befreien kann, und dass das, was geschehen ist und alle Tage geschieht, nicht nur von Gott kommt, sondern Gottes Werk selber ist.[4] — Wie Hegel die Existenz des Übels

---

1) Werke XI. pag 262 ff.

2) Werke IX 389 ff.

3) Werke XII. 277 ff.

4) cf. die schöne Einleitung zu Hegels Relig.-phil.

im Einzelsein dadurch rechtfertigte, dass er es in der Vollkommenheit des Allgemeinen aufgehen liess, so will er nun auch das Böse religiös-teleologisch gerechtfertigt haben. Aber hinter dem Übel wie hinter dem Bösen steht verborgen als Kausalität das Einzelsein. Dagegen aber muss Protest eingelegt werden, dass das Böse metaphysisch als notwendig abgeleitet wird, denn unvermeidlich wird dadurch das Böse gut, und die moralische Beurteilung geht unter in der metaphysischen. Aus der Ethik wird Logik. — Scheinbar bringt Hegel in der Religionsphilosophie eine neue Erklärung des Übels, denn, wie wir sahen, nennt er in der Religionsphilosophie das Böse die Quelle des Übels, und man könnte versucht sein, hier eine neue kausale Erklärung des Übels zu finden, welche der früher angedeuteten widerspräche: während es früher Folge der Endlichkeit war, ist es jetzt Folge der Schuld. Damit hätten wir eine Behauptung, deren teilweise Richtigkeit bei Schleiermacher anerkannt worden ist. Aber es wäre doch merkwürdig, wenn wir bei einem so wunderbar konsequenten Denker wie Hegel auf einen solch eklatanten Widerspruch stossen würden. Dass wir es aber in Wahrheit nicht mit einem Widerspruch zu tun haben, dass vielmehr auch diese Ableitung des Übels aus der Schuld im Grund auf die frühere Ableitung aus der Endlichkeit zurückkommt, geht aus folgender Beobachtung hervor: Hegel setzt die Erlösung in die Aufhebung der Endlichkeit; also steht die Schuld in offenbarem Zusammenhang mit der Endlichkeit, und damit stimmt zusammen, dass er das Böse für notwendig erklärt in der menschlichen Entwicklung. Also bezeichnet Hegel hier die Endlichkeit nur unter religiösem Gesichtspunkt als das Böse, und so ist auch hier die Endlichkeit Ursache des Übels, und wir sind auch hier wieder auf die alte Ableitung des Übels aus der Endlichkeit zurückgeführt.

Der Abschluss des Hegel'schen Systems besteht in der Erhebung von der Kunst und Religion zur Philosophie, welche keine neuen Tatsachen zum Früheren hinzubringt, sondern die zurückgelegte Entwicklung überschaut und versteht, dass im Grunde alles Vernunft ist. Die Natur ist Durchgang zum Geist, und der

Geist erkennt auch in der Natur die Vernunft. Die Geschichte der Philosophie ist die Entwicklungsgeschichte der Erkenntnis, dass die Vernunft sich als Natur und Geist entzweit, um sich ewig als absoluten Geist zu erzeugen und zu geniessen.

§ 7. ückblick. Indem wir von hier aus das ganze System überschauen, sehen wir, dass die Kernfrage des Ganzen die ist, ob die Welt das Werden des Denkens ist und ob die Vernunft dem Sein logisch (nicht zeitlich) als Ursache vorhergeht. Aus der Entscheidung dieser Frage fliesst dann auch diejenige über Hegels Optimismus. Nur dann, wenn die Welt mit all ihren Einzelheiten, auch mit den uns unerwünschten und unverständlichen, als ein Werk der Vernunft kausal erwiesen wäre, wäre der logische Optimismus wirklich vollendet, denn was dann dem Denken als wesentlich und notwendig erschiene, wäre gut und gerechtfertigt, so wenig es auch den menschlichen Wünschen entspräche; wie Hegel sagt: [1] Wesentlich und gut sind ohnehin gleichbedeutend.

Aber die dialektische Bewegung ist nur scheinbar rein in sich und völlig apriorisch, in Wahrheit liefert ihm die Erfahrung zahlreiche Motive; ja erst die Induktion gibt seiner Dialektik Kraft und Halt. Also ersetzt die scheinbar zwingende Begriffsbewegung den fehlenden Erfahrungsbeweis und das kausale Begreifen keineswegs. Hätte Hegel Recht, so wäre das Zufällige und die Freiheit aufgehoben, und wir wären beim Determinismus. Der dialektische Prozess aber liesse keine wirkliche Entwicklung zu, denn er ist bei Hegel zeitlos, und Anfang und Ende kehren kreisförmig ineinander zurück; dann aber herrscht die Erstarrung, so sehr auch die Oberfläche dialektische Bewegung und Formenwechsel zeigen mag. Dabei kommt nun auch das Einzelwesen nicht zu seinem Recht, denn es ist im ganzen aufgehoben, und dagegen protestiert schon das sittliche Bewusstsein, dass die sittliche Person soll Mittel werden, sei's auch für den höchsten Zweck.

---

[1] Werke VIII. pag 193.

Sonst wird er zum seelenlosen Werkzeug eines intellektuellen Kulturprozesses. Ist die Bewegung als das allein Seiende und Wertvolle proklamiert, so kommt unausweichlich die Frage des Einzelnen nach seinem eigenen Wert und Zweck. Da unser Planet nicht ewig dauert, so war auch die der Auflösung desselben vorangegangene Entwicklung zwecklos, und es ist für den Einzelnen ein schlechter Trost, zum Glück Anderer beigetragen zu haben, sowenig wie der Ausgewucherte sich mit dem Glück des Wucherers tröstet.[1] Nur eine Mission ist dem Einzelsein in Hegels System geblieben: es muss die Kosten aller Unvollkommenheit in der Entwicklung tragen. Dass damit die Existenz des Übels und des Bösen nicht erklärt ist, auch wenn beides teleologisch als der Entwicklung dienend nachgewiesen ist, wurde schon gezeigt. Zudem fehlt der exakte Beweiss für die Allgemeingiltigkeit jener Teleologie, denn häufig wird man vergebens nach einer vernünftigen Erklärung des uns Unerwünschten suchen. Damit sollen aber auch nicht die in unserer Erfahrung leicht nachweisbaren häufigen guten Folgen des Übels und des Bösen geleugnet sein; aber nur die Religion besitzt die Kraft und das Recht, mit ihren bisherigen Erfahrungen von der Teleologie abzuschliessen als mit einem zureichenden Erfahrungsmaterial und in allem Geschehen an die absolute Vernunft zu glauben. Mit seiner Vernunft wird sich der Mensch in der Welt immer als Fremdling umschauen, aber der religiöse Mensch sieht in allem, auch im Kleinsten, die Schöpfung einer liebenden Vaterhand, derselben, die auch ihn in dies Leben gesetzt hat, und ihm ist das Universum ein einziges grosses Vaterhaus. Ihm reden die goldenen Sterne sogut wie das verborgene Blümlein am Weg die eine und selbe Sprache der göttlichen Liebe. Ihm ist nichts mehr fremd; durch alles Lebende geht ihm ein einzig pulsierendes grosses Leben. Und er liebt es, weil er sich selbst

---

1) cf. Huber. Pessimismus, München, 1876. pag 64, Siebeck, Relig.-phil. pag. 408. ff. und 414; Rud. Eucken, die Lebensanschauungen der grossen Denker. 2. Aufl. 1897. pag 461.

liebt, und so, wie er sich selbst liebt. Das hat der heilige Franziskus am vollendetsten ausgesprochen in seinem Sonnengesang. Und weil das Leben nicht sterben kann, deshalb wirft er sich getrost dem Lebendigen an die Brust. Hier weiss er sich geborgen, wie der Säugling am Herz der Mutter. Ihm hat die Welt keine Schrecken mehr, sondern dem feurigen Blitz und dem Donner, vor dem die Erde bebt, jauchzt er entgegen. Sogar das Grab, der Ort der Schrecken, ist ihm geworden wie eine Wiege, darin eine liebende Mutterhand ihr Liebstes bettet, um von derselben freundlich gütigen Mutter erweckt zu werden zu neuem Licht und einem schöneren Tag. Ihm nagt kein Skrupel mehr am Herzen wie dem Prometheus der Geier. — Wer ein einziges Mal mit diesem Blick in das Reich des Lebens geschaut hat, der lacht jener Apologeten, welche mit den Skeptikern markten und feilschen um ein mehr oder weniger der Übel. War doch dem heil. Franziskus die Armut eine Braut, die er minnte und deren Reize er verstand. Aber das ist Religion, keine Wissenschaft mehr. Unanfechtbar ist nur, dass im Seienden Vernunft ist, denn am Seienden hat der Mensch denken gelernt, nicht aber, dass das Seiende und die Vernunft identisch sind.

Vom Standpunkt der Religion aber lösen sich auch alle anderen Fragen, welche Hegel ungelöst hat müssen liegen lassen, insbesondere diejenige nach dem Schicksal der Menschheit und des Einzelnen. Da die Menschheit nicht ewig ist, gibt es auch keinen ewigen irdischen Fortschritt. Würden aber Beide, die Guten und die Bösen, der Vernichtung anheimfallen, so wäre der ethische Unterschied überhaupt gleichgiltig. Also führt alles dazu hin, für den Fortschritt ein ewiges geistiges Resultat zu fordern, die Weldüberwindung [1])

Ist dies zugegeben, so ist die Theodicee, die religiöse, vollendet, denn gut sein kann man auf jeder Kulturstufe mit der dermaligen sittlichen Erkenntnis, und das Subjekt kann

---

1) Siebeck, Religionsphil. pag 418.

auf jeder Stufe einen absoluten Wert gewinnen. Hat das Subjekt für sich gewonnen, was es bedarf, das Bewusstsein sittlichen Wertes, so wird es mit Freuden sich seiner Aufgabe widmen, am Fortschritt mitzuwirken. Jeder Vater wünscht, dass sein Sohn glücklicher sei als er selbst; statt also die späteren Epochen um die Früchte unserer Arbeiten zu beneiden, wird man sie ihnen gönnen und gern gelitten haben, um ihre Lasten zu erleichtern. Ist der Ewigkeitsglaube unserer Geistesheroen wahr, so ist auch uns eine geistige Teilnahme an den Kulturfortschritten gesichert. Nur dem wird dieser Glaube schwer, ja unmöglich, welcher nicht in und für die Ewigkeit gelebt hat. Dem Zweifel begegnen wir also einfach mit dem Postulat: Lebe für die Ewigkeit, so bist du ewig, und alles Erdenleid liegt besiegt zu deinen Füssen. Und wer sich dazu nicht aufschwingt, der verdient es nicht besser, als ein Sklave der Endlichkeit und ihrer Leiden zu sein. Eben um uns das Endliche mit all seiner Misère gründlich zu verleiden, sind die Übel das beste Mittel.

Überhaupt ist das Glück des Einzelnen auf Erden gar nicht Zweck und Bestimmung des Menschen, denn der Geist, wie wir ihn kennen, wird nur in Schmerzen geboren, und gute Tage lassen den Menschen leicht seine geistige Bestimmung vergessen. Die grössten Taten sind immer mit den schmerzlichsten Opfern verbunden gewesen, aber für den vollendeten sittlichen Menschen gibt es überhaupt kein Leiden mehr, weil es schon innerlich überwunden ist durch den Glauben und die Gewissheit des Sieges.

REGISTER

Einleitendes: pag 1—3.

I. Abschnitt: FICHTE pag 3—26.

§ 1. Die Lehre vom Übel in Fichtes erster Periode pag 4.

a) Allgemeines pag 4.

b) Metaphysik pag 6.

c) Ethik pag 11.

d) Der Atheismusstreit pag 14.

§ 2. Die Lehre vom Übel in Fichtes mystisch-religiöser Periode pag 16.

§ 3. Rückblick pag 23.

II. Abschnitt: SCHLEIERMACHER pag 27—42.

§ 1. Die Reden über die Religion pag 27.

§ 2. Die Monologen pag 28.

§ 3. Die Dialektik pag 31.

§ 4. Die Ethik pag 32.

§ 5. Die Glaubenslehre pag 33.

§ 6. Kritik pag 37.

III. Abschnitt: SCHELLING pag 43—75.

§ 1. Einleitendes pag 43.

§ 2. Die Identität pag 45.

§ 3. Spinozismus pag 52.

§ 4. Mystik pag 54

§ 5. Pessimismus pag 61.

§ 6. Theosophie pag 62.

§ 7. Die positive Philosophie pag 70.

Anmerkung pag 74.

IV. Abschnitt: HEGEL pag 75—97.

§ 1. Einleitendes pag 75.
§ 2. Die Phänomenologie pag 76.
§ 3. Die Logik pag 79.
§ 4. Die Naturphilosophie pag 82.
§ 5. Die Geschichtsphilosophie pag 86.
§ 6. Die Phil. der Kunst, Religion und der Gesch. der Philosophie pag 90.
§ 7. Rückblick pag 94.

Elsass-Lothringische Druckerei, Strassburg, Kinderspielgasse 20.

§ 3

II. Absc..

§ 1. D

§ 2. Die

§ 3. Die

§ 4. Die

§ 5. Die

§ 6. Kr

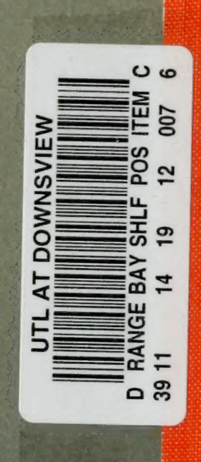
III. Abschn

§ 1

§

§

§


UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 11 14 19 12 007 6